

مَنهَجُ الرّشاد

في مَعرِفة المَعاد

المجلّد الثّالث

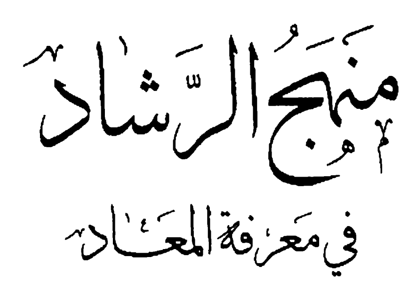
محمّد نعيم بن محمّد تقي

المدعوّ بالملاّ نَعيما العُرفي الطّالقاني



تحقيق رضا اُستادي





المجلد الثالث

محمد نعيم بن محمد تقي
المدعو بالملا نعيما العرفي الطالقاني

تحقيق رضا استادي

نعيما طالقاني، محمد نعيم بن محمد تقي قرن ۱۲ ق.
منهج الرشاد في معرفة المعاد / محمدنعيم بن محمدتقي المدعو بالملّا نعيماالعرفي الطالقاني: تحقيق رضا استادي.ــ مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٢٤ق. = ١٣٨٢.
ISBN 964-444-609-7(ج۳) ISBN 3 Vol Set 964-444-109-5
۳ ج.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربى.
كتابنامه به صورت زيرنويس.
۱. معاد ۲. خداشناسى. الف. استادى، رضا، ۱۳۱٦ - مصحح. ب. مجمع البحوث الاسلاميه. ج. عنوان.
BP ۲۲۲ / ۷م۸ن
۲۹۷/٤٤
۵۷۸ ـ ۷۸م
كتابخانه ملّى ايران





منهج الرّشاد في معرفة المعاد

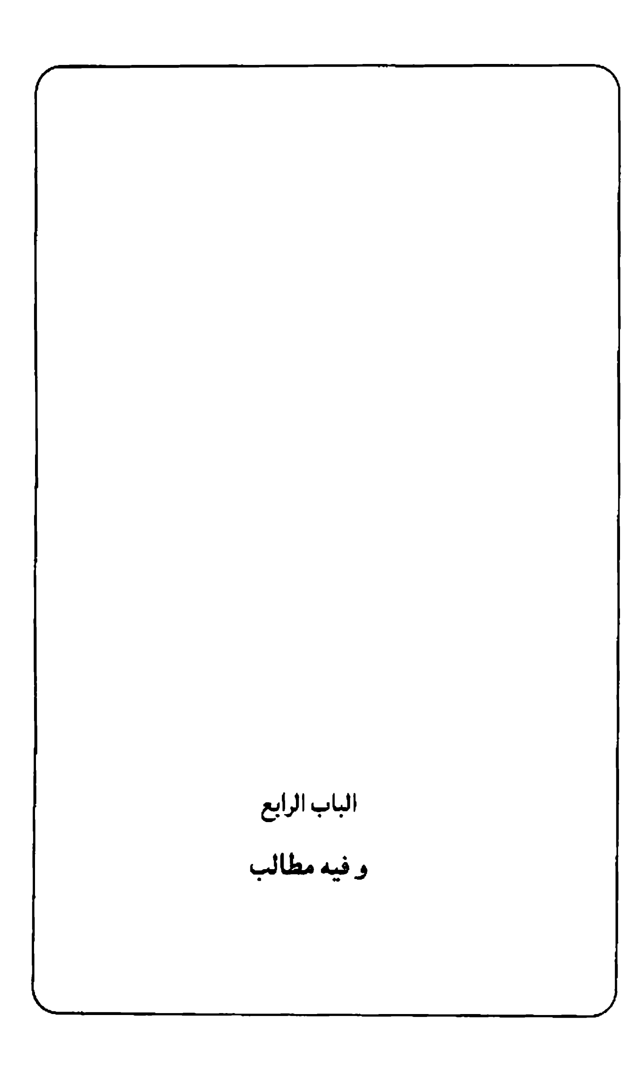
المجلّد الثالث

محمّدنعيم بن محمّدتقي العرفي الطالقاني

تحقيق: رضا أستادي

الطبعة الأُولى: ١٤٢٤ق. / ١٣٨٢ش
١٠٠٠ نسخة
الثمن ١٥٠٠٠ ريال
الطباعة: مؤسّسة الطبع و النشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مراكز التوزيع
مجمع البحوث الإسلاميّة ـ الهاتف والفاكس (مشهد) ٢٢٣٠٨٠٣، ص. ب ٣٦٦ ـ ٩١٧٣٥
شركة بهنشر، (مشهد) الهاتف ٧ ـ ٨٥١١١٣٦، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠
Web Site: www.islamic-rf.org E-mail: info@islamic-rf.org



الباب الرابع

و فيه مطالب

المطلب الأوّل
في حدوث النفس
بحدوث البدن، وفي عدم جواز التناسخ ونحوه عليها، وفي بيان حالها بعد خراب البدن، فهاهنا مطالب

في حدوث النفس بحدوث البدن

اعلم أنّهم اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم بقِدمها، وقد أُسند هذا القول إلى أفلاطون ومن قبله، وهو الموافق لما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بقِدم العالم.

وقال بعضهم بحدوثها. وقد أُسند هذا القول إلى أرسطو وأتباعه، وهو الموافق لما ذهب إليه المليون القائلون بحدوث العالم، إلّا أنّهم افترقوا فرقتَين؛ ففرقة قالت بحدوثها قبل حدوث البدن، وقد ذهب إليه جمع من الملّيّين، وفرقة قالت بحدوثها بحدوثه، وقد ذهب إليه كثير من الملّيّين، وهو الموافق لما ذهب إليه الشيخ الرئيس وأتباعه. فهاهنا مذاهب ثلاثة متناقضة، وحيث كانت متناقضة فبإثبات المذهب الأخير يبطل المذهبان الأوّلان، مع أنّ المذهب الأوّل يُبطله ما يبطل قدم العالم من دلائل حدوثه، وقد أفردنا في ذلك رسالة على حدة[1]. فلنتكلّم فيما ذكروه دليلاً على المذهب الأخير، ونُتبعه بشرحه إن احتيج إليه مع الإشارة إلى نقض المذهبَين الآخرين.

---

١ ـ نسختها موجودة في مكتبة آية الله المرعشيّ(ره) بقمّ.

فنقول: قال الشيخ في الشفاء: «إنّ النفس الإنسانيّة لم تكن مفارقة[1] للأبدان ثمّ حصلت في البدن، لأن الأنفس الإنسانيّة متّفقة في النوع والمعنى، وإذا فرض أنّ لها وجوداً ما ليس حادثاً مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد، لم يَجُز أن تكون النفس في ذلك[2] متكثّرة، وذلك لأنّ تكثّر[3] الأشياء إمّا أن يكون من جهة المهيّة والصورة، وإمّا أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادّة المتكثّرة ممّا[4] يتكثّر به من الأمكنة التي تشتمل على كلّ مادّة في جهة، والأزمنة التي تختصّ بكلّ واحد منها في حدوثه، والعلل القاسمة إيّاها، وليست مغايرة بالمهيّة والصورة، لأنّ صورتها واحدة. فإذن إنّما تتغاير من جهة قابل المهيّة، المنسوب إليه المهيّة بالاختصاص، وهذا هو البدن.

وأمّا إذا أمكن أن تكون النفس موجودة ولا بدن، فليس يمكن أن يغاير نفس نفساً بالعدد. وهذا مطلق في كلّ شيء، فإنّ الأشياء التي ذواتها معانٍ فقط وقد تكثّر نوعيّاتها بأشخاصها، فإنّما تكثّرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو ما بنسبة ما[5] إليها، وإلى أزمنتها فقط، وإذا كانت مجرّدة أصلاً لم تتفرّق ممّا قلنا[6] فمحال أن تكون، ولا بينها مغايرة وتكثّر، فقد بطل أن تكون[7] النفس قبل دخولها الأبدان متكثّرة الذات بالعدد.

وأقول: لا يجوز أن تكون واحدة الذّات بالعدد، لأنّه إذا حصل بَدَنان، حصل في البدنَين نفسان، فإمّا أن تكونا قسمي النفس الواحدة[8]، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عِظَم وحجم منقسماً بالقوّة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقرّرة[9] في الطبيعيّات

---

١ ـ في المصدر : لم يكن قائمة مفارقة.
٢ ـ في المصدر : في ذلك الوجود.
٣ ـ في المصدر : لأنّ كثرة.
٤ ـ في المصدر : بما.
٥ ـ في المصدر : أو بنسبة ما.
٦ ـ في المصدر : بما قلنا.
٧ ـ في المصدر : أن تكون بينها مغايرة وكثرة، فقد يكون أن يكون.
٨ ـ في المصدر : فإمّا أن تكونا قسمي تلك النفس الواحدة.
٩ ـ في المصدر : بالأصول المقرّرة.

وغيرها، وإمّا ان تكون النّفس الواحدة بالعدد في بدنَين، وهذا لايُحتاج أيضاً إلى كثير تكلّف في إبطاله.

ونقول بعبارة أُخرى: إنّ هذه الأنفس إنّما تتشخّص نفساً واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، وإلّا لاشتركت فيها جميعاً، والأعراض اللاحقة بها تلحق عن ابتداء لامحالة زمانيّ، لأنّها تتبع سبباً عَرَض لبعضها دون بعض، فيكون تشخّص الأنفس أيضاً أمراً حادثاً، فلا تكون قديمة لم تزل، ويكون حدوثها مع بدن.

فقد صحّ إذن أنّ الأنفس تحدث كما تحدث مادّة بدنيّة صالحة لاستعمالها إيّاها، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن، استحقّ حدوثها من المبادئ الأُوَل، هيئة نزاع طبيعيّ إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه، تخصّها وتصرفها عن كلّ الأجسام غيره، فلابدّ أنّها إذا وُجدت متشخّصة، فإنّ مبدأ تشخّصها يلحق بها من الهيئات ما تتعيّن به شخصاً. وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وقد تكون مبادئ الاستكمال متوقّفة لها بوساطة، ويكون هو بدنها.

ولقائل أن يقول:

إنّ هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان، فإنّها إمّا أن تفسد ولاتقولون به، وإمّا أن تتّحد وهو عين ما شنّعتم به، وإمّا أن تبقى متكثّرة وهي عندكم مفارقة للموادّ، فكيف تكون متكثّرة؟

فنقول: أمّا بعد مفارقة الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس قد وجد كلّ واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة. فإنّا نعلم يقيناً أنّ موجد المعنى الكلّيّ شخصاً مشاراً إليه لا يمكن أن يوجده شخصاً، أو يزيد له معنى على نوعيّته، به يصير شخصاً من المعاني التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه، علمناها أو لم نعلم. ونحن نعلم أنّ النّفس ليست واحدة

في الأبدان كلّها، ولو كانت واحدة وكثيرة بالإضافة، لكانت عالمة فيها أو جاهلة، ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو ؛ لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة.

وأمّا الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتّى إذا كان أباً لأولاد كثيرين وهو شابّ، لم يكن شابّاً إلّا بحسب الكلّ، إذ الشباب له في نفسه، فيدخل في كلّ إضافة، وكذلك العلم والجهل والظنّ وما أشبه ذلك إنّما يكون في ذات النفس في كلّ إضافة[1]، فإذن ليست النّفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهي حادثة كما بيّنّاه، فلا شكّ أنّها بأمرٍ تشخّصت، وأنّ ذلك الأمر في النفس الإنسانيّة ليس هو الانطباع في المادّة، فقد علم به بطلان القول بذلك، بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات، وقوّة من القوى، وعرض من الأعراض الروحانيّة، أو جملة منها تشخّصها باجتماعها وإن جهلناها، وبعد أن تشخّصت مفردة، فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتاً واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدّة مواضع، لكنّا نتيقّن أنّه يجوز أن تكون النّفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما، أن يحدث لها هيئة بعده في الأفعال النطقيّة والانفعالات النطقيّة تكون على جملة متميّزة عن الهيئة المناظرة لها في أخرى، تميّز المزاجين في البدنين، وأن تكون الهيئة المكتسبة التي تسمّى عقلاً بالفعل أيضاً على حدّ ما تتميّز به عن نفس أُخرى، وأنّها يقع لها شعور بذاتها الجزئيّة، وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضاً خاصّة ليس لغيرها، ويجوز أن يحدث فيها من جهة القوى البدنيّة هيئة خاصّة أيضاً، وتلك الهيئة تتعلّق بالهيئة الخُلقيّة، أو تكون هي هي، أو تكون أيضاً خصوصيّات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده، كما يلزم من أمثالها أشخاص الأنواع الجسمانيّة، لتتمايز بها[2] ما بقيت وتكون الأنفس كذلك تتميّز بمخصّصاتها فيها، كانت الأبدان أو لم تكن أبدان، عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف، أو عرفنا بعضها. انتهى كلامه[3].

---

١ ـ في المصدر : في ذات النفس، ويدخل مع النفس في كلّ إضافة.

٢ ـ في المصدر : الأنواع الجسمانيّة فتمايز بها.

٣ ـ الشفاء، الطبيعيّات / ٣٥٣ ـ ٣٥٢، ط طهران.

وأقول: وتحرير ما ذكره من الدليل على هذا المطلب أنّ النّفس الإنسانيّة لايجوز أن تكون موجودة قبل الأبدان، لأنّها لو كانت موجودة قبل الأبدان، فإمّا أن تكون متكثّرة بالعدد، أو واحدة بالعدد، وكلّ منهما باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّها إذا كانت موجودة قبل الأبدان وجوداً مفرداً، وكانت متكثّرة بالعدد، فتكثّرها لايكون إلّا بأن تكون ممتازة بعضها عن بعض، فامتيازها إمّا أن يكون بصورها ومهيّاتها، أو بفاعلها، أو بغايتها، أو من جهة النسبة إلى موادّها المنطبعة هي فيها المتكثّرة ممّا تتكثّر به من الأمكنة التي تشتمل على كلّ مادّة في جهة، والأزمنة التي تختصّ بكلّ واحدة منها في حدوثه، والعلل القاسمة إيّاها، أو بما في حكم تلك الموادّ من القوابل المنفعلات عنها كالأبدان، والعلل منحصرة في هذه، ولايجوز أن يكون امتيازها بصورها ومهيّاتها وذواتها، لأنّ النفوس الإنسانيّة متّفقة في النوع والمعنى، وما له حدّ نوعيّ فصورتها وذاتها واحدة لا اختلاف فيها ولا تكثّر من حيث المهيّة والذات، وكذلك لايجوز أن يكون امتيازها بفاعلها أو بغايتها، لأنّ فاعلها واحد وهو المبدأ الفيّاض تعالى شأنه. وكذا غايتها، وهي التشبّه بالفاعل والاتّصال به والقرب إليه. فبقي أن يكون امتيازها بموادّها المنطبعة هي فيه، أو بما هو في حكمها كالأبدان، وهذا أيضاً باطل، لأنّ النفوس الإنسانيّة قد فُرضت مفارقة عن الموادّ، أمّا عن المنطبعة فيها، فلأنّ المفروض تجرّدها عن المادّة في ذاتها، كما ظهر من الدلائل الدالّة على تجرّدها، وأمّا عمّا في حكمها، فلأنّ المفروض وجودها قبل الأبدان وجوداً مفرداً، هذا خلف.

ومن هذا يظهر أنّ المجرّدات عن المادّة إذا كانت متكثّرة بالعدد، فإنّما يكون تكثّرها بأن يكون كلّ منها نوعاً على حدة منحصرة في فرد، لا أن تكون تلك الأفراد المتكثّرة أفراداً من نوع واحد، ولذلك قالوا به في العقول التي أثبتوها.

وهذا الذي ذكرنا هو محصّل مرامه، وإنّما لم يُشِر إلى إبطال كون امتياز تلك النفوس بفاعلها أو بغايتها إحالة على الظّهور، كما إنّه لم يذكر دليلًا على كون النفوس الإنسانيّة متّفقة في النوع والمعنى، إحالة عليه أيضاً.

وربما يُنبّه على ذلك، بأنّه كما أنّ الحكم بأنّ بعض الأشياء ـ كالإنسان والفرس

والحمار مثلاً ـ مختلفة بالنّوع والذّات، وإنّما اشتراكها في معنى جنسيّ كالحيوانيّة، وأنّ بعضها ـ كزيد وعمرو وبكر مثلاً متّفقة في النوع والذات، واشتراكها في معنى نوعيّ هو الإنسانيّة، واختلافها بحسب العوارض الشخصيّة الخارجة عن الذّات، وأنّ بعضها كالرّوميّ والزنجيّ والتّركيّ مثلًا ـ متّفقة في النوع، وهو الإنسان أيضاً، واختلافها في معنى عرضيّ كلّيّ صنفيّ خارج عن الذّات ليس عليه دليل، إلّا أنّ الحدس الصائب يحكم بذلك، حيث يجد الاختلاف في الأشياء الأوليّة شديداً جدّاً، فيحكم بأنّ اختلافها ذاتيّ، بخلاف الأخيرَين، فإنّ الاختلاف فيهما ليس بتلك المثابة، بل أقلّ من الأوّل بكثير، فيُحكم باتّفاقها في الذّات، واختلافها بحسب العوارض، أمّا بالعوارض الشّخصية، كما في الثّانية، أو الكليّة كما في الثّالثة.

كذلك الحدس الصّائب يحكم بأنّ النفوس الإنسانيّة متّفقة في النّوع والمعنى، واختلافها إنّما هو بحسب العوارض الشخصيّة، مثل الذّكاء والبلادة والسّخاوة والبخل والشّجاعة والجبن وأمثال ذلك، بل الحكم بأنّ أفراد الإنسان متّفقة في المعنى والنّوع ومختلفة بحسب العوارض الشخصيّة يستلزم الحكم بأنّ النفوس الإنسانيّة أيضاً كذلك، فإنّ الأفراد الإنسانيّة ليست إلّا عبارة عن مجموع النّفوس والأبدان. وهذا الذي ذكرنا ظاهر عند من له حدس صائب.

وحيث عرفتَ ما ذكرنا علمتَ أنّ ما ذكره بعض المحقّقين ـ كالمحقّق الطوسيّ ﷺ في التّجريد[1] ـ من أنّ دخول النّفس الإنسانيّة تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها ـ أي وحدتها نوعاً ـ يمكن حمله على ما ذكرنا، يعني أنّ الحدس الصائب يحكم بذلك.

والحاصل أنّا نجد دخول النّفوس الإنسانيّة تحت حدّ واحد نوعيّ مثل قولهم: النّفس كمال أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة من جهةٍ ما تدرك الأمور الكليّة وتفعل الأفعال الفكريّة، وكذا نجد دخول أفراد الإنسان تحت حدّ واحد نوعيّ، مثل قولهم: الإنسان حيوان ناطق، أي أن يكون الحدّ الأوّل مقولاً في جواب السؤال بما هو عن كلّ

---

١ ـ في الفصل الرابع من المقصد الثاني في الجواهر المجرّدة، حيث قال: ودخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها. شرح التجريد للقوشجيّ / ٢٢٧، ط تبريز.

فرد من أفراد النّفوس الإنسانيّة، وعن أيّة طائفة تُفرض، وعن مجموع تلك النّفوس، وكذا أن يكون الحدّ الثاني مقولاً في جواب السؤال بما هو عن كلّ فرد من أفراد الإنسان، و عن كلّ طائفة، وعن المجموع؛ وذلك أمارة أنّ ذينك الحدّين حدّان نوعيّان، وأنّ الأفراد الداخلة تحتهما متّفقة بحسب النّوع، مختلفة بحسب العوارض. وعلى هذا فمنع كون الحدّ هنا حدّاً نوعيّاً واحتمال كونه حدّاً جنسيّاً ـ كما ذكره بعضهم ـ كأنّه مُكابرة ينبغي أن لا يرتكبه ذو حدس صائب.

ثمّ إنّه من جملة المنبّهات على هذا المطلب، بل من أعظمها، أنّه لو كانت النّفوس الإنسانيّة مختلفة في النّوع والحقيقة، لجاز أن يصدر عن بعضها من الأفعال ما لا يمكن أن يصدر عن بعضٍ آخر مخالف له في الحقيقة، بحيث يعدّ عنده خارقاً للعادة. وحينئذ يلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام فيما يدّعونه من النّبوّة، ويُظهرونه من المعجزة، لأنّ للرعيّة أن يقولوا إنّ نفوس الأنبياء عليهم السلام يمكن أن تكون مخالفة بالحقيقة لنفوسنا، ويجوز أن يصدر عن نفوسهم عليهم السلام ما يعجز عنه نفوسنا.

وحينئذ فلا يظهر أنّ ما يصدر عنهم عليهم السلام معجزات صادرات من عند اللّه تعالى دلائل على صدقهم في نبوّتهم، فيلزم إفحامهم عليهم السلام، وإنّما يكون ما يظهرونه عليهم السلام معجزة لو كانت نفوسهم عليهم السلام متّفقة بحسب الحقيقة لنفوس الرعيّة، إذ حينئذ يظهر كون ما يجري على أيديهم عليهم السلام معجزات خوارق للعادة، حيث إنّ النفوس كلّها إذا كانت متّفقة بحسب الحقيقة والذّات، وصدر عن بعضها ما يعجز عنه الآخر كان ذلك معجزة؛ وهذا أيضاً ظاهر عند أُولي الألباب.

وبالجملة، هذا المذهب الذي ذهب إليه الشيخ من كون أفراد النّفوس الإنسانيّة متّفقة في المعنى والنّوع هو المذهب الذي دلّ عليه الدليل، واختاره المحقّقون، وهو المنسوب إلى جمع كثير من الحكماء كأرسطو وأتباعه، حيث إنّ المنقول عنهم أيضاً أنّ النّفوس البشريّة متّحدة بالنوع، وإنّما تختلف بالصّفات والملكات واختلاف الأمزجة والأدوات.

وقد ذهب بعضهم ـ كالإمام الرازيّ ـ إلى أنّها مختلفة بالمهيّة، بمعنى أنّها جنس تحته أنواع مختلفة تحت كلّ نوع أفراد متّحدة بالمهيّة.

وقيل: يُشبه أن يكون قولهﷺ: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»[١]، وقولهﷺ: «الأرواح جنود مُجنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[٢] إشارةً إلى هذا.

وأنت بعد التّدبّر فيما ذكرنا يظهر لك بطلان هذا المذهب، وأنّ الخبرين وأمثالهما يمكن حملها على اختلاف بالصّفات والملكات ونحوها؛ فتدبّر.

وأما القول بكون كلّ فرد من أفراد النفوس الإنسانيّة مخالفاً بالمهيّة لسائر النّفوس حتّى لايشترك اثنان منها في الحقيقة، فالظاهر أنّه لم يقل به أحد. واللّه أعلم بالصّواب.

وأمّا الثاني، فلأنّه لو كانت النّفس الإنسانيّة قبل التعلّق بالأبدان واحدة الذّات بالعدد، فبعد حصول الأبدان.

أمّا أن تكون النّفس الواحدة بالعدد في بدنَين مثلاً فهذا ظاهر البطلان، لأنّه يلزم حينئذ أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، ونفس من اتّصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتّصف بالإسراف والتهوّر، ونفس من اتّصف بالعلم بعينها نفس من اتّصف بالجهل، فيلزم اجتماع الضّدّين، وأن لايخفى على زيد ما في نفس عمرو مثلاً.

وأمّا أن تحصل في كلّ من البدنَين نفس واحدة بالعدد، أي أن تحصل في البدنَين نفسان، وتتكثّر النّفوس بحسب تكثّر الأبدان.

فهذا إمّا أن يكون ببطلان الواحدة الأُولى وزوالها وحدوث النفوس المتكثّرة بحسب تكثّر الأبدان، فهذا باطل.

أمّا أوّلاً فلأنّه يستلزم زوال النّفس الأُولى التي هي المجرّدة عن المادّة بالفرض، وقد تقرّر عندهم أنّ المجرّد لايجوز زواله كما عرفت ممّا ذكرنا سابقاً في مبحث بقاء النّفس بعد خراب البدن. وأيضاً يستلزم زوال القديم على تقدير أن تكون النّفس الواحدة الأُولى قديمة، كما هو مذهب بعض القائلين بوجود النّفس قبل البدن، وهو ممتنع.

وأمّا ثانياً، فلأنّه يستلزم حدوث النفس بحدوث البدن، وهو خلاف الفرض على هذا التّقدير، بل هو المطلوب.

---

١ و ٢ ـ من لايحضره الفقيه، ٤/ ٣٨٠، ط طهران، (من الألفاظ الموجزة لرسول اللهﷺ).

وأمّا أن يكون بتكثّر تلك النّفس الواحدة وتجزّيها وانقسامها إلى تلك النفوس المتعدّدة، فهذا أيضاً باطل، لأنّ ذلك إنّما هو من خواصّ ما له عِظَم وحجم ومقدار ومادّة يحلّ هو فيها، تقبل تلك المادة الانقسام إلى الأقسام، كما تقرّر في الأُصول المتقرّرة في الطبيعيات وغيرها، فما ليس كذلك كالنّفس، حيث لا يكون له مقدار وعِظَم وحجم ومادّة تنطبع هي فيها يمتنع فيها ذلك، ولذلك قالوا: إنّ العقول حيث لا يكون لها مادّة منطبعة هي فيها لايمكن تجزّيها وانقسامها، وكذلك النّفوس المنطبعة الفلكيّة والكواكبيّة، لأنّها وإن كانت لها مادّة منطبعة هي فيها؛ إلّا أن تلك الموادّ لمّا لم تكن قابلة للانقسام والتجزّي، امتنع التكثّر فيها، بل كان نوعها منحصراً في فرد.

وهذا الذي ذكرنا هو محصّل تحرير كلامه في الدّليل على هذا المطلب، مع زوائد ومزايا.

وقوله: «ونقول بعبارة أُخرى: إنّ هذه الأنفس إنّما تتشخّص نفساً واحدة» الخ.

هذا بظاهره وإن كان دليلاً آخر بعبارة أُخرى على إبطال كون النّفس موجودة قبل البدن وواحدة، لكنّه في التحقيق دليل آخر بعبارة أُخرى على إبطال كونها موجودة قبل البدن مطلقاً واحدة كانت أم متكثّرة، وحاصله أنّا نعلم بالضرورة أنّ تشخّص النّفوس البشريّة وحصولها نفساً واحدة متشخّصة من جملة نوعها، إنّما هو بأحوال تلحقها، وأنّ تلك الأحوال ليست لازمة لذات النّفس بما هي نفس ومعنى واحد نوعيّ، وإلّا لاشتركت فيها جميعاً وكان لجميعها تشخّص واحد، فلم تكن متكثّرة اصلاً؛ هذا خلف. بل إنّما هي تلحقها من جهة البدن من الهيئات والمناسبات التي لها بالنسبة إلى البدن، وتكون تلك الهيئة والمناسبة ممّا يتعيّن به النفس شخصاً واحداً ومقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك المناسبة والحالة والهيئة، سواء قلنا بأنّ المشخّص في الحقيقة ومبدأ التشخّص بالذات هو تلك الهيئة، أو قلنا بأنّه نحو من الوجود الخاصّ، وأنّ تلك الهيئة والحالة أمارة وعلامة لازمة له، على اختلافهم في المشخّص الحقيقيّ. فيظهر من هذا أنّ تشخّص النفوس إنّما يحدث بحدوث البدن، وليس لها تشخّص قبل الأبدان. فإذا فرضنا وجود النّفس قبل البدن، سواء فرضناها واحدة أم

متكثّرة، لم تكن لها تشخّص أصلاً فلم تكن موجودة أيضاً، إذ كلّ موجود بالعدد يجب أن يكون متشخّصاً، هذا خلف. فيظهر من هذا أنّ تشخّصها إنّما يحدث بحدوث الأبدان وكذلك وجودها وحدوثها بحدوثها وكذلك تكثّرها بتكثّرها، وأنّ الأبدان وإن لم تكن بالنسبة إلى النّفوس مادّة منطبعة هي فيها، لكنّها بالنسبة إليها في حكم الموادّ في ذلك.

ثمّ إنّ قوله: «ولقائل أن يقول: إنّ هذه الشبهة» الخ، هذه شبهة على هذا المقام، وحاصلها أنّ النفس إذا فارقت الأبدان، فإمّا أن تفسد وأنتم لا تقولون به. وأيضاً يلزم فساد المجرّد، وهو ممتنع عندكم. وإمّا أن تبقى متّحدة وهو عين ما شنّعتم به، بل أشنع، لأنّه يلزم ـ مع ما يلزم على تقدير الاتّحاد ـ من أن تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، ومن اجتماع الضدّين ـ أنّ هذا الاتحاد بعد تكثّرها كما هو المفروض إمّا أن يكون بأن تفسد النفوس المتكثّرة وتحدث نفس أُخرى واحدة، فيلزم أيضاً فساد النفس، وكذا حدوثها بدون حدوث البدن، وأنتم لاتقولون بذلك. وإمّا أن يكون بأن تركّبت تلك المتكثّرة وامتزجت بعضها مع بعض، فحصل منها نفس واحدة، ففيه ـ مع لزوم فساد تلك النفوس أيضاً ـ أنّ التركب والامتزاج لايكون إلّا لما له مادّة مستعدّة قابلة له، وهي منفيّة عنها عندكم. وإمّا أن تبقى متكثّرة كما كانت مع الأبدان، وفيه أنّ النّفس عندكم مفارقة للأبدان فكيف تكون متكثّرة، يعني أنّ هذا البقاء متكثّرة إمّا أن يكون تكثّرها بتكثّر تلك الموادّ المتكثّرة التي هي منطبعة فيها فهذا باطل، لأنّ النفس ليست كذلك، لكونها مجرّدة عن المادّة عندكم، وإمّا أن يكون بتكثّر الأبدان التي هي في حكم الموادّ بالنسبة إليها فهذا أيضاً باطل، لكون المفروض فساد الأبدان وفناؤها. وهذا هو تقرير الشبهة.

وأمّا ما ذكره في حلّها، فحاصله اختيار أنّ النّفس بعد مفارقة الأبدان تبقى متكثّرة كما كانت، لكن هذا البقاء متكثّرة إنّما يكون بتلك الحالة والهيئة والمناسبة التي قلنا إنّها مشخّصة للنفوس مقتضية لاختصاص كلّ نفس ببدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر وإن لم نعلم مهيّة تلك الهيئة، فإنّ تلك الهيئة كما تلزم النّفوس مع حدوثها، كذلك تلزمها بعد حدوثها، ولو بعد مفارقتها عن الأبدان فهي بعد فساد الأبدان، أيضاً مشخّصة للنفوس مميّزة لبعضها عن بعض، وهي بذلك التشخّص موجودة باقية متكثّرة.

وأمّا تحرير كلامه في ذلك، فهو أنّ بعد مفارقة الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس مع حدوث الأبدان وقبل المفارقة قد وجد كلّ واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّها التي كانت، أي باختلاف ما هو كالموادّ لها، وهي الأبدان التي كانت لها باختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة. فإنّا نعلم يقيناً أنّ موجد المعنى الكلّي شخصاً مشاراً إليه لا يمكنه أن يوجده شخصاً أو يزيد له، أي إلّا أن يزيد له معنى على نوعيّته به يصير شخصاً من المعاني التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه، سواء علمنا حقيقة تلك المعاني المشخّصة أو لم نعلمها، وسواء حكمنا بأنّها هي المشخّصة في الحقيقة أم هي أمارة المشخّص وعلامته. ونحن نعلم أيضاً أنّ النفس ليست واحدة في الأبدان كلّها، أي ليست متشخّصة بتشخّص واحد بالعدد في الأبدان كلّها، إذ لو كانت واحدة بالعدد وبالذات في الأبدان كلّها وكثيرة بالاعتبار وبالإضافة إلى الأبدان، لكانت عالمة في الأبدان كلّها أو جاهلة فيها كلّها، وامتنع أن تكون في بعضها عالمة وفي بعضها جاهلة؛ ولَما خفي على زيد ما في نفس عمرو، لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين، وإن جاز أن يختلف بحسب الإضافة إليها فيما هو حاصل له بحسب الإضافة، لكنّ الأمور الموجودة لذلك الواحد في ذاته لا يجوز أن يختلف هو فيها. وهذا كما أنّ زيداً مثلاً إذا كان أباً لأولاد كثيرين وهو شابّ، لم يكن حصول الشّباب له إلّا بحسب الكلّ، إذ الشّباب له في نفسه موجود له في ذاته فيدخل في كلّ إضافة، ولا يجوز أن يختلف هو فيها ـ أي في تلك الإضافات ـ وكذلك العلم والجهل والظّن وما أشبه ذلك، إنّما هي أمور موجودة لذات النّفس في نفسها، فيجب أن تدخل في كلّ إضافة ولا تختلف هي فيها، ويلزم ما ذكرنا من أنّها لو كانت واحدة بالذّات كثيرة بحسب الإضافة إلى الأبدان، لزم أن تكون عالمة فيها كلّها أو جاهلة فيها، ولما خفي على نفس زيد ما في نفس عمرو، فإذن ثبت أنّ النفس ليست واحدة بالعدد، بل هي كثيرة بالعدد. وقد ثبت أيضاً أنّ نوعها واحد وهي حادثة. وحينئذ نقول: لا شكّ أنّها بأمرٍ ما تشخّصت تشخّصاً متكثّراً، لأنّ المعنى النوعي يحتاج في تشخّصه إلى مشخّص، ولا شكّ أيضاً أنّ ذلك الأمر في النفس الإنسانيّة ليس هو الانطباع في المادّة، فقد عُلم بطلان القول بذلك، حيث ثبت تجرّدها عن المادّة. ولا شكّ

أيضاً أنّ ذلك الأمر ليس أمراً لازماً لذات النفس التي هي معنى نوعيّ، إذ لو كان كذلك لاشتركت النّفوس فيه، ولكان كلّها شخصاً واحداً، ولم تكن متكثّرة. فبقي أن يكون ذلك الأمر هيئة من الهيئات وقوّة من القوى وعرضاً من الأعراض الروحانيّة غير الجسمانيّة أو جملة منها يكون تشخّصها باجتماعها وإن جهلناها، وبعد أن تشخّصت النفس مفردة، فلايجوز أن تكون هي والنفس الأُخرى بالعدد ذاتاً واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدّة، لأنّه حينئذٍ، إمّا أن يبقى تشخّص كلّ من النّفسين بحاله فيلزم أن يكون الاثنان مع اثنينيّتهما واحداً بالعدد، وهذا محال بالضرورة، وإمّا أن لا يبقى تشخّصٌ لهما، فحينئذ إمّا أن يبطل النفسان وتحدث أُخرى واحدة بالعدد، ففيه بطلان النّفس مع كونها مجرّدة، وهو محال كما مرّ. وأيضاً ففيه حدوث نفس من كتم العدم لا صيرورة النفسَين واحدة بالعدد؛ هذا خلف. وإمّا أن يمتزج النّفسان وتتركّبا وتصيرا واحدة بالعدد، فهذا فرع وجود المادّة على ما عرفتَ، وهو منتفٍ هنا.

وبالجملة فبعد ما تشخّصت النفس مفردة يستحيل كونها والنّفس الأُخرى المتشخّصة واحدة بالعدد، بل يجب أن تكونا اثنتين. وأن يكون كلّ واحدة منهما متشخّصة بتشخّصٍ منفرد، باقيتَين على ذينك التشخّصين الاثنين. لكنّا نتيقّن أنّه يجوز [أن تكون] النفس إذا حدثت مع حدوث مزاجٍ ما كما عرفت الدّليل عليه، أن يحدث هيئة بعد حدوث المزاج، ويكون حدوث تلك الهيئة في الأفعال النطقية والانفعالات النّطقية، التي تكون للنفس بذاتها، وتكون تلك الهيئة على جملة من تلك الأفعال والانفعالات متميّزة عن الهيئة الأُخرى المناظرة لها الحاصلة في نفس أُخرى، مثل تميّز المزاجَين في البدنين اللذين يتعلّق بهما النّفسان، وأن يكون الهيئة المكتسبة التي تسمّى عقلاً بالفعل أيضاً. وبالجملة الهيئة الحاصلة للنّفس من جهة تأثرها عمّا فوقها من المبادي كالعقل بالفعل أيضاً على حدّ ما يتميّز به نفس عن نفس أُخرى، فإنّها حين كونها في مرتبة العقل بالفعل يقع لها شعور بذاتها الجزئيّة الشخصيّة وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضاً خاصّة ليس لغيرها وبه تتميّز عن أُخرى ونتيقّن أيضاً أنّه يجوز أن يحدث فيها من جهة القوى البدنيّة، أي من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن وقواه، هيئة خاصّة أيضاً وتلك الهيئة تتعلّق

بالهيئة الخلقيّة، أو تكون هي هي، أي نفس الهيئة الخلقيّة. وكذلك يجوز أن يكون أيضاً هناك خصوصيّات أُخرى سوى تلك الهيئات، تخفى تلك الخصوصيات علينا وتلزم النفوس مع حدوثها، ويكون تميّزها بها كما تلزم أمثال تلك الخصوصيات أشخاص الأنواع الجسمانيّة لتتمايز بها ما بقيت.

وحينئذ فيجوز أن يكون الأنفس التي هي أشخاص لنوع مجرّد كذلك تتميّز هي بمخصّصاتها ومميّزاتها التي فيها، سواء كانت الأبدان أم لم تكن، وسواء عرفنا حقيقة تلك الأحوال التي هي المخصّصات أو لم نعرف، أو عرفنا بعضها.

والحاصل أنّه يجوز حين حدوث النّفس مع مزاج ما، أن يحدث لها هيئة من جهة تأثّرها عمّا فوقها من المبادي العالية أو من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن وقواه أو خصوصيّات أُخرى تخفى علينا، تكون تلك الهيئات والخصوصيّات مخصّصات ومميّزات لها تلزمها حين الحدوث وبعده، فتبقى بها النّفس موجودة متكثّرة بعد خراب البدن أيضاً كما هي في حال حدوثه، ولو لم يكن لها من المميّزات إلّا شعور كلٍّ منها بهويّتها الجزئيّة لكفى مميّزاً، فضلاً عن الصّفات والملكات والهيئات والأنوار الفائضة عليها من المبادي العالية. وحينئذ فلا تلزم أن تفسد النّفوس بعد خراب الأبدان ولا أن تتّحد، مع أنّ الاتحاد ممتنع كما عرفت، وكذا الفساد، حيث عرفت أنّ الفساد ممتنع على المجرّد. وقد عرفت أيضاً أنّ الدليل يدلّ على تجرّد النفس مطلقاً، فكلّ هذه النفوس بعد وجودها وحدوثها بحدوث أبدانها تبقى بعد خراب أبدانها أيضاً ببقاء مبدئها ومعيدها. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

الإشارة إلى أنّ مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقاً حتّى نفوس غير المستكملة بعد خراب البدن

وهذا الذي ذكرناه هو تحرير كلامه وتوضيح مرامه، ومنه يظهر أنّ مذهبه في «الشفاء» بقاء النفوس مطلقاً بعد خراب البدن، حتّى نفوس غير المستكملين من البُله

والصّبيان والمجانين وأمثالهم، والقرينة عليه أنّه جعل شعورها بذاتها أيضاً مميّزاً، والحال أنّه عامّ يعمّ المستكملين وغيرهم. وأيضاً جعل من المميّزات لها الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها النظريّة، وهي أيضاً عامّة تعمّ الهيئة الحاصلة من جهة العقل الهيولانيّ الذي يعمّهم أيضاً، وكذا الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها العمليّة، وهي أيضاً عامّة كما لايخفى مع أنّ الأدلّة التي أقامها على تجرّد النفس ـ كما نقلنا بعضها وذكرنا توجيهها ـ تجري في نفوس غير المستكملين أيضاً وتعمّ المستكملين وغيرهم. وهذا الذي يظهر من كلامه هنا هو الحقّ الحقيق بالقبول، ويدلّ عليه العقل كما عرفت، بل النقل أيضاً، كما نقلنا فيما سلف أخباراً عن الصادقين عليهما السلام دالّة على ذلك فتذكّر.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً آخر، وهو أنّه قد نُقل عن بعض أعاظم المتأخّرين أنّه قال في بيان كيفيّة زيارة القبور وإجابة الدعوات: «إنّ للنّفس الإنسانيّة نوعين من التعلّق بالبدن: أحدهما من حيث المادّة، والثاني من حيث الصورة، وإنّ الموت وإن كان سبباً لزوال تعلّق الثاني، لكنّه لايكون سبباً لزوال الأوّل، ومن هنا يظهر سرّ زيارة القبور وإجابة الدعوات»[١] انتهى.

وقد ذكر صدر الأفاضل رحمه الله في الشواهد الربوبيّة كلاماً بهذه العبارة: «الإشراق الثامن في الأمر الباقي من أجزاء الإنسان مع نفسه والإشارة إلى عذاب القبر. اعلَمْ أنّ الروح إذا فارق البدن العنصريّ، يبقى معه أمر ضعيف الوجود من هذا البدن قد عُبّر عنه في الحديث بعَجْب الذَّنَب. وقد اختلفوا في معناه، قيل: هو العقل الهيولانيّ. وقيل: بل الهيولى الأُولى. وقيل: الأجزاء الأصليّة. وقال أبو حامد الغزاليّ: إنّما هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة. وقال أبو يزيد الوقواقيّ: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لايتغيّر ينشأ عليه النشأة الثانية. وعند الشيخ الغزاليّ هي أعيان الجواهر الثابتة. ولكلٍّ وجه، لكنّ البرهان منّا دلّ على بقاء القوّة الخياليّة التي هي آخر هذه النشأة الأُولى وأوّل النشأة الثانية.

فالنفس إذا فارقت البدن وحملت المتخيّلة المدركة للصور الجسمانيّة فلها أن تدرك

---

١ ـ والقائل هو السيّد الداماد رحمه الله.

الأمور الجسمانيّة وتتخيّل ذاتها بصورتها الجسمانيّة التي كانت تحسّ بها في وقت الحياة كما في المنام كانت تتصوّر بدنها الشخص وتحسّ به مع تعطّل هذه الحواس وركودها، فإنّ للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وذوقاً وشمّاً ولمساً تدرك بها المحسوسات غائبة عن هذا العالم إدراكاً جزئيّاً وتتصرّف فيها، وهي أصل هذه الحواسّ الدنياويّة ومباديها، إلّا أنّ هذه في مواضع مختلفة لأنّها هيولانيّة يحملها هذا البدن وهي في موضع واحد لأنّ النفس حاملها وحامل ما يتصوّرها فإذا مات الإنسان وفارقته نفسه مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصّة بها ومعها القوّة المصوّرة، يتصوّر ذاته مفارقة عن الدنيا، ويتوهّم نفسه عين الإنسان المصوّر الذي مات على صورته، ويجد بدنه مصوّراً، ويدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسّيّة على ما وردت به الشّرائع، فهذا عذاب القبر. وإن كانت سعيدة تتصوّر ذاتها على صور ملائمة وتصادف الأمور الموعودة، فهذا ثواب القبر. كما قال ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنّة أو حُفْرة من حُفَر النيران»[1] انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وأقول: إنّ الذي ذكره بعض الأعاظم[2] هو الحقّ الحقيق بالتحقيق، وعليه يمكن تنزيل الحديث الذي نقله صدر الأفاضل، ويوافقه ما نقله هو في معنى الحديث، من أنّ ذلك الأمر الضعيف الهيولى الاولى والأجزاء الأصليّة. وعليه فيحصل وجه آخر لدفع الشبهة التي ذكرها الشيخ وأجاب عنها، لأنّه إذا كان حدوث النفس الإنسانيّة بحدوث البدن كما هو المفروض، وكان بعد خراب البدن يبقى تعلّقها به من حيث المادّة، فلا مانع من أن تبقى النفوس بعد خراب أبدانها متكثّرة بتكثّرها، متمايزة بتمايزها، كما هو في حال الحياة التي كان فيها تعلّقها بالبدن من حيث المادّة والصورة جميعاً.

وأمّا الوجوه الأُخَر التي نقلها صدر الأفاضل عن القوم في معنى الحديث، فلايكاد

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة، مع تعليقات الأستاذ الحكيم الآشتياني /٢٧٥ ـ ٢٧٦ الإشراق السابع في الأمور الباقية من أجزاء الانسان، وليست فيها جملة «والإشارة إلى عذاب القبر»، وفيها: «عند الشيخ المغربي» عوضاً عن: «عند الشيخ الغزالي»، وبعد المنام كانت يتصوّر بدنها الشخصيّ يتوهّم نفسه عين الإنسان المقبور، يجد بدنه مقبوراً...

٢ ـ المراد ببعض الأعاظم هو السيّد الداماد.

يظهر لها وجه كما لايخفى على المتأمّل، مثل الوجه الذي ذكره هو نفسه في معناه. فإنّه وإن أقام في بعض كلماته برهاناً بزعمه على بقاء القوّة الخياليّة بعد خراب البدن، لكنّه لم يأت بشيء مبيّن كما يظهر على من راجع كلماته.

وما ذكره هنا من أنّ للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً إلى آخر ما ذكره، إن كان المراد به أنّ لها بعد خراب البدن سمعاً وبصراً ونحو ذلك من القوى في ضمن البدن المثاليّ، كما دلّ عليه النقل وذهب إليه كثير من الحكماء و المتكلّمين، فله وجه؛ إلّا أنّ كلامه يأبى عن الحمل عليه. وإن كان مراده به غير هذا كما هو ظاهر كلامه، فهو شيء تفرّد به وليس يظهر وجهه، بل لايمكن فهمه ككثير من تحقيقاته في المسائل الحكميّة، وعسى أن يكون غيرنا يفهمه. واللّه الموفّق.

وقد بقي في المقام شبهة أخرى، وهي أنّ ما يُستفاد من كلام الشيخ، أنّه بعد خراب البدن يكفي شعور النفس بذاتها الجزئيّة مميّزة لها، ربّما يتراءى كونه جارياً في نفوس غير الإنسان من الحيوانات، فإنّ الظاهر أنّ لها أيضاً شعوراً بذواتها الجزئيّة وهويّاتها الخاصّة، فينبغي أن تكون نفوسها أيضاً بعد خراب أبدانها باقية متميّزة بتميّز الأبدان متكثّرة بتكثّرها، وهو خلاف ما عليه الأكثر.

وأمّا الجواب عن هذه الشبهة، فهو أنّ مبنى كلام الشيخ أنّ الشعور بالذات يكفي مميّزاً إذا كانت تلك الذات مجرّدة عن المادّة كما في النفوس الإنسانيّة، حيث إنّ الأصل في سبب كونها باقية غير فانية هو تجرّدها عن المادّة كما عرفت بيانه، وأمّا الشعور بالذات وسائر الهيئات والحالات والخصوصيّات التي ذكرها، إنّما هو لأجل تمايزها بتمايز الأبدان بعد أن كانت ممتنعة الزوال.

وأمّا نفوس غير الإنسان حيث لم يثبت تجرّدها عن المادّة فلا يكفي كون الشعور بالذات مميّزاً لها، إذ ذلك الشعور إنّما يكفي مميّزاً لها إذا كان هناك تجرّد عن المادّة به يمتنع الزوال عليها، وإذ ليس فليس. وكأنّ من قال بحشر الحيوانات الذي مبناه على بقاء نفوسها بعد خراب أبدانها، ادّعى تجرّدها أيضاً عن المادّة، لزعمه أنّ بعض الدلائل التي أُقيمت على تجرّد النفس الإنسانيّة، مثل قولهم: إنّها مغايرة للبدن وأعضائه وأجزائه فإنّ

البدن وأعضاءه دائم الذوبان والسيلان وذات الإنسان منذ أول الصِّبا إلى آخر العمر باقية فهي غيرها، بل هي مجرّدة عن المادّة، وأمثال ذلك من الدلائل التي أقاموها على ذلك، جارية في نفوس الحيوانات أيضاً، فأثبت بزعمه بذلك تجرّدها أيضاً ثمّ جعل شعورها بذاتها مميّزة لها بعد خراب البدن. وقد عرفت فيما سبق أنّ التعويل في تجرّد النفس الإنسانيّة إنّما هو على الدلائل التي تجري فيها، ولاتجري في غيرها من نفوس سائر الحيوانات، فتذكّر. وسيجيء ذكر الخلاف في حشر الحيوانات، وتحقيق الحقّ فيه، فانتظر.

وهذا الذي ذكرناه كلّه، إنّما هو الكلام في البرهان الذي أقامه الشيخ على هذا المطلب، أعني حدوث النفس الإنسانيّة بحدوث البدن، إلّا أنّ القوم ذكروا براهين أُخر أيضاً عليه، لابأس بنقل نُبَذ منها وتحريرها:

منها أنّه لا سترة في أنّ النّفس الإنسانيّة التي هي مجرّدة عن المادّة لو كانت موجودة قبل البدن، ثمّ حدث لها التعلّق به كان تعلّقها به لُحوق عارض غريب به، وقد تقرّر عندهم أنّ كلّ مجرّد عن المادّة لايلحقه عارض غريب، لما حُقّق أنّ لحوق عارض غريب لشيء لايكون إلّا من جهة قوّته واستعداده له، وأنّ جهة القوّة والاستعداد راجعة إلى أمرٍ هو في ذاته قوّة صرفة تتحصّل بالصور المقوّمة له، وما هو إلّا الهيولى الجرمانيّة، فيلزم من فرض تجرّد النفس الإنسانيّة عن المادّة اقترانها بها، هذا خلف. فإذن تكون حادثة بحدوث البدن، وهو المطلوب.

لايقال : لعلّ النّفس الإنسانيّة كانت موجودة قبل هذا البدن الإنسانيّ، وكانت في ضمن أبدان جسمانيّة عنصريّة أو مطلقاً حادثة بحدوثها، وكلّما فارقت بدناً من تلك الأبدان الجسمانيّة حدث بدن آخر فتعلّقت به، إلى أن انتهت النوبة إلى هذا البدن العنصريّ الإنسانيّ.

لأنّا نقول: هذا باطل، لأنّه تناسخ، وسيأتي بطلانه.

لايقال: لعلّها كانت موجودة قبل البدن الإنسانيّ العنصريّ في ضمن بدن مثاليّ نورانيّ، ثمّ حصلت في ضمن البدن العنصريّ، إمّا مع ذلك البدن المثاليّ النورانيّ، حيث إنّ

اجتماع هذين البدنين اللذين أحدهما مثاليّ نورانيّ والآخر جسمانيّ لا امتناع فيه. وإمّا مفارقة عن البدن المثاليّ. وعلى هذين الوجهين، يمكن حمل قول بعض من قال بحدوث النفس قبل البدن، وكذا حمل ما روي عن الصادقين عليهما السلام: من أنّ الأرواح خُلقت قبل الأبدان بألفَي عام[١]، ولا تناسخ فيه، فإنّ الدليل الذي يبطل التناسخ كما سيأتي ذكره، إنّما يجري في تحوّل النفوس في الأبدان الجسمانيّة العنصريّة أو غير العنصريّة وتنقّلها منها، لا في تنقّلها في الأبدان المثاليّة أيضاً. مع أنّ القول بحصولها بعد خراب أبدانها في الأبدان المثاليّة ممّا دلّ عليه النقل وذهب إليه كثير من الفلاسفة والمليّين.

لأنّا نقول: هذا الاحتمال باطل أيضاً، فإنّه قد تقرّر عندهم أنّ النفس الإنسانيّة مجرّدة في ذاتها عن المادّة ومفتقرة في أفعالها إليها، وأنّ البدن خلق لها وتعلّقت هي به لأجل استكمالها به، ولا سترة في أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ متعلّقة ببدن مثاليّ، لم يكن لها استكمال في ضمن البدن المثاليّ، إذ لو كان استكمال لها به وفي ضمنه ثمّ تعلّقت بالبدن العنصريّ: لزم حينئذ بعض مفاسد القول بالتناسخ أيضاً، وهو أنّه يلزم أن يكون قد حصلت لها فعليّةٌ ما في ضمن البدن المثاليّ، ثمّ رجعت إلى القوّة والاستعداد: حيث إنّ النفس في أوّل حصولها في ضمن البدن العنصريّ إنّما هي بالقوّة المحضة ودرجتها درجة النبات، ثمّ تترقّى شيئاً فشيئاً بحسب استكمالات المادّة حتّى تتجاوز درجة النبات والحيوان. وصيرورة الشيء بالقوّة المحضة بعد ما كان بالفعل ضروريُّ البطلان.

وأيضاً لو كان للنفس استكمال في ضمن البدن المثاليّ قبل التعلّق بالبدن العنصريّ، لكان لها استكمال في ضمنه بعد خراب العنصريّ أيضاً، ولم يقل به أحد. وإذا لم يكن له استكمال في ضمن البدن المثاليّ كان وجودها في ضمنه قبل حدوث البدن العنصريّ وجوداً معطّلاً، وقد تقرّر عندهم أنّه لا تعطّل في الوجود.

وبعبارة أخرى، أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ في ضمن البدن المثاليّ،

---

١ ـ بحار الأنوار ٤٧/٣٥٧؛ ٤٠/٤١؛ ٤١/٩٠.

فإمّا أن تكون مستكملة به، لزم حينئذ بعض مفاسد القول بالتناسخ وهو صيرورة ما بالفعل ما بالقوّة. وإمّا أن لا تكون مستكملة به لزم تعطّلها في الوجود، والقول بأنّها وإن لم يكن لها استكمال في ضمن البدن المثاليّ، إلّا أنّه يمكن أن يكون لها في ضمنه ابتهاج بالكمالات وتألّم بالجهالات، كما في ما بعد خراب البدن العنصريّ، باطل، فإنّ ذلك الابتهاج والتألّم إنّما يمكن إذا كان حصل لها كمال في ضمنه، وإذ ليس فليس، وهذا بخلاف صورة ما بعد خراب البدن؛ فتدبّر.

تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام

فبالجملة، القول بذلك مع كونه مخالفاً للعقل ليس عليه دليل مطلقاً لا عقليّ ولا نقليّ ظاهر فيه، فإنّ حديث «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفَي عام» يمكن حمله على أنّه خُلقت الأرواح التي هي جواهر نورانيّة وهي مدبّرات للأبدان الإنسانيّة بل للإنسان بنفسه وبدنه، ويدلّ على وجودها الشرع وقال بها الحكماء أيضاً، وتسمّى تلك الأرواح في لسان الشرع بـ«الملائكة الموكّلين بالإنسان»، وفي لسان الحكماء المتألّهين بـ«ربّ النوع»، قبل الأجساد وقبل الأبدان العنصريّة الإنسانيّة بألفَي عام، سواء حُمل ألفا عام على الزّمان الكثير المتمادي، أو على هذا العدد المعيّن؛ وسواء حمل هذا العدد بالنسبة إلى كلّ روح مع كلّ بدن أو بالنسبة إلى مجموع تلك الأرواح مع مجموع الأبدان. و حينئذ فلا دليل قطعيّاً أو ظاهراً في الحديث على مطلوب هذا القائل، وهو خلق النفوس الإنسانيّة المتعلّقة بأبدانهم العنصريّة قبل أبدانهم بألفَي عام، حتّى يمكن أن يقال: إنّها قبل الأبدان العنصريّة كانت في ضمن أبدان مثاليّة.

وأمّا القول بحصونها بعد خراب أبدانها العنصريّة في ضمن الأبدان المثاليّة فإنّما دعى إليه ما ورد من النقل الصحيح الصريح، فإنّه لو لم يكن هناك ذلك النقل لم نكن قائلين به، وكأنّ سرّ ما ورد من النصّ في ذلك ـ والله أعلم ـ أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت في أفعالها مفتقرة إلى البدن، حاصلة في ضمنه، متعلّقة به، ومستكملة به، وكانت أكثرها بل جلّها قد

استكملت في الجملة في ضمن البدن العنصريّ ثمّ فارقته. وكانت باقية بعد خراب البدن، اقتضت العناية المتعالية الإلهيّة حصولها بعد خراب البدن في ضمن بدن مثاليّ مشارك لبدنها العنصريّ من بعض الجهات كالشكل والهيئة، وإن لم يكن مشابهاً له في الكلّ، حتّى تكون في ضمن بدن أيضاً بدناً هو وإن كان ممّا لم يحصل استكمالها في ضمنه إلّا أنّها في ضمنه تفعل أفعالاً في الجملة كالأفعال الحيوانيّة، لا كلّ أفعالها حتّى الأفعال النباتيّة وتدرك إدراكات مخصوصة، مثل ما يختصّ بقواها المدركة الحيوانيّة، مثل السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس والتخيّل والتوهّم ونحو ذلك، مضافاً إلى ما تدركه بذاتها من المعقولات التي لا تحتاج في إدراكها إلى البدن، وحتّى تدرك في ضمن ذلك البدن المثاليّ جزاء ما كسبت من السعادة أو الشقاوة جزاء في الجملة.

وبالجملة، فتبتهج بالكمالات وتتألّم بالجهالات إلى أن يشاء اللّه تعالى انقضاء المدّة التي هي في عالم البرزخ، وتقوم القيامة الكبرى وتتعلّق تلك النفس بعناية اللّه تعالى ببدنها الأوّل العنصريّ، فتستوفي في ضمنه جزاء ما كسبت جزاءً أوفى.

في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربّك﴾

وكذلك الدلالة في قوله تعالى: ﴿يا أيّتُها النَّفس المُطْمَئنّةُ * آرجِعي إلى ربّكِ راضيةً مرضيّة * فادخُلي في عِبادي * وادخُلي جنّتي﴾[١] على ذلك كما ادّعاه بعضهم، حيث قال: إنّه يدلّ على حدوث النفس والروح قبل الجسد، فإنّ رجوعها إلى ربّها معناه الرجوع إلى حالتها التي كانت لها قبل وجود الجسد من انقطاع تعلّقها بما سوى ربّها تعالى شأنه؛ لأنّ مبنى هذا الاستدلال على أنّه يقال لها هذا القول عند الموت، وأنّ معنى الرجوع إلى ربّها ما ذكره ذلك البعض، ولا دليل ظاهراً على شيء منهما.

بل أنّ جمعاً من المفسّرين، كصاحب الكشّاف والشيخ الطبرسيّ ذكروا في تفسير الآية أنّه: «إنّما يقال ذلك لها عند الموت أو عند البعث أو عند دخول الجنّة، على معنى:

---

١ ـ الفجر (٨٩): ٢٧ ـ ٣٠.

ارجعي إلى موعد ربّك راضية بما أُوتيتِ مرضيّة عند اللّه، فادخلي في جُملة عبادي الصالحين وادخلي جنّتي معهم. وقيل: النفس الرّوح، والمعنى: فادخلي في أجساد عبادي. وقرأ ابن عبّاس: فادخلي في عبدي. وقرأ ابن مسعود: في جسد عبدي. وقيل أيضاً: إنّ المعنى ارجعي إلى صاحبك فادخلي في جسد عبدي»[١] انتهى.

ومن تلك البراهين على هذا المطلب أنّ النفس الإنسانيّة لو كانت موجودة قبل البدن، لكانت إمّا مجرّدة في ذاتها وفي فعلها عن المادّة، فكانت عقلاً محضاً على رأيهم، لا احتياج لها إلى المادّة اصلًا حتّى في فعلها، فيمتنع عليها طروء حالة تُلجؤها إلى مفارقة عالم القُدس والتعلّق بهذا البدن العنصريّ والابتلاء بهذه الآفات البدنيّة؛ أو كانت مجرّدة عن المادّة في ذاتها محتاجة إليها في فعلها، فكانت نفسانيّة الجوهر؛ فيلزم أن تكون معطّلة قبل البدن إذ لا مادّة قبل ذلك، والتعطّل محال. وقد عرفت أنّه يستحيل التناسخ والتنقّل في ضمن أبدان عنصريّة وسيأتي أيضاً زيادة بيان لذلك. وكذلك قد عرفت أنّه يستحيل حصولها قبل البدن العنصريّ في ضمن بدن مثاليّ. واللّه أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

---

١ ـ تفسير الكشّاف، ٤/ ٢٥٤، ط طهران. وراجع مجمع البيان، ٩/ ٤٨٩.

المطلب الثاني
في امتناع ما قيل من تناسخ النفوس ونحو ذلك من الأقوال

اعلم أنّ صدر الأفاضل بعد أن نقل عن الحكماء أنّهم اتّفقوا على أنّ النفوس التي صارت عقولها الهيولانيّة عقلاً بالفعل، فلا شبهة في بقائها بعد البدن. وأنّهم اختلفوا في النفوس التي لم تخرج من القوّة إلى الفعل، فذهب بعضهم إلى أنّها تهلك بهلاك البدن، وبعضهم إلى أنّها تبقى بعد فنائه. قال:

«إنّ بناء هذا الاختلاف على انحصار نشآت الإنسان في النشآت الحسّيّة والنشأة العقليّة. وجمهور الحكماء لمّا لم يتفطّنوا بنشأة أخرويّة غير النشأة العقليّة، اضطرّوا إلى هذه الأقوال:

فتارة قالوا بعدم بعض النفوس واضمحلالها،

وتارة بتناسخ الأرواح السافلة والمتوسّطة، أمّا السافلة فإلى الأكوان العنصريّة من إنسان آخر أو حيوان آخر أو نبات أو جماد، وذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ. وأمّا المتوسّطة فإلى عالم الأفلاك.

وتارة بصيرورة بعض الأجرام العالية موضوعاً لتخيّلات نفوس الصلحاء والزهّاد، من غير أن تصير متصرّفة فيه، وبعض الأجرام الدخانيّة للنفوس الشقيّة»[1] انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثمّ قال بعد ذلك: الإشراق التاسع في أنّ النفوس لا تتناسخ.

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة / ٢٢٥، و فيه: إنّ بناء هذا الكلام ونظائره على انحصار نشآت.

التناسخ عندنا يُتصوّر على ثلاثة أنحاء:

أحدها ـ انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له، منفصل عنه في هـذه النشأة، بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان، سواء كان من الأخسّ إلى الأشرف أو بالعكس، وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره.

وثانيها ـ انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخر، وهو مناسب لصفاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا، فتظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاتها، كما سينكشف لك عند إثبات المعاد الجسمانيّ، وهذا أمر محقّق عند أئمّة الكشف والشهود، ثابت منقول من أهل الشرائع والملل، ولهذا قيل: «ما من مذهب وإلّا و للتناسخ فيه قَدَم راسخ» وعـليه يُحمل ما ورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب. وظنّي أنّ ما نُقل عن أسـاطين الحكمة كأفلاطون ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من مشكاة نبوّة الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين، من إصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى، لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يُحشرون عليها على حسب نـيّاتهم ﴿ووَجَدُوا ما عَمِلوا حاضراً﴾ [١] وشاهدوا أيضاً كيف تحصل في الدنـيا للـنفوس مـلكات نفسانيّة لتكرّر أعمال جسمانيّة تناسبها، حتّى تصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة، صرّحوا القول بالتناسخ، ومعناه حشـر النـفوس عـلى صـور صـفاتهم الغـالبة وأعمالهم، كقوله تعالى: ﴿وَنَحشُرُهم يومَ القِيمةِ على وُجُوهِهم﴾ [٢] أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس، وقوله: ﴿وإذا الوُحُوش حُشِرت﴾ [٣] وقوله: ﴿تشهد عليهم ألسِنَتُهم وأيديهم وأَرجُلُهم بما كانوا يَعْمَلون﴾ [٤] وقوله: ﴿وقالوا لجُلودِهم لِمَ شَهِدتُم عَلَينا﴾ [٥] وقوله: ﴿اليوم نَختِمُ على أَفواهِهم وتُكلِّمنا أَيْديهم وتَشْهَدُ أَرْجُلُهم بِما كانوا يَكسِبُون﴾ [٦] وفي الحديث عنه ﷺ:

١ ـ الكهف (١٨): ٤٩.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٩٧.

٣ ـ التكوير (٨١): ٥.

٤ ـ النور (٢٤): ٢٤.

٥ ـ فصّلت (٤١): ٢١.

٦ ـ يس (٤١): ٦٥.

«يُحشَرُ النّاسُ على نِيّاتِهم»[١]. «يُحشَر بعضُ الناس على صُورةٍ تَحسُن عندها القِردةُ والخنازير»[٢]. «كما يعيشون يموتون وكما ينامون يبعثون»[٣]. فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصور أناسيّ، وفي الباطن غير تلك الصور من مَلَك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

وثالثها ـ ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوّة النفسانيّة، حتّى صارت تغيّر المزاج والهيئة على شكل ما هو من صفته من حيوان آخر، وهذا أيضاً جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم، وضعفت قوّة عقولهم. ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني إسرائيل، كما قال سبحانه: ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾[٤] وقوله: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾[٥].

وأما مسخ صورة الباطن دون الظاهر، فكقول النبيّ ﷺ في صفة قوم من أمّته: «إخوان العَلانية أعداء السريرة، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمرّ من الصبر، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين وقلوبهم قلوب الذئاب»[٦]. فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة إنسان والله العاصم من هذه القواصم»[٧] انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وقال الشيخ في «الإشارات» بعد بيان أحوال النفوس الكاملة، والمستعدّة للكمال

---

١ ـ بحارالأنوار ٧٠/٢٩٠.

٢ ـ بحارالأنوار ٧/٨٩.

٣ ـ المجلى / ٥٠٦ الطبعة الحجرية: و انظر بحارالأنوار ١٨/١٩٧.

٤ ـ المائدة (٥): ٦٠.

٥ ـ البقرة (٢): ٦٥؛ الأعراف (٧): ١٦٦.

٦ ـ بحارالأنوار ٧٤/١٧٣.

٧ ـ الشواهد الربوبيّة، ص ٢٣١ وفيه: انّ التناسخ عندنا... وثانيها إلى بدن أخرويّ مناسب... عنيها صفاتها... عندنا إثباتنا... وظنّي أن ما قال... أنوار الحكمة من الأنبياء سلام الله... على صور صفاتهم الغالبة كقوله... فترى الصور أناس وفي الباطن غير تلك... لما يكون الباطن عليه... حسبما قرأنا في بني إسرائيل...

والجاهلة في المعاد بهذه العبارة:

تنبيه. وأمّا البُله، فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بـهم، ولعـلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويّاً أو ما يشبهه، ولعلّ ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين. امّا التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل، وإلّا لاقتضى كلّ مزاج نفساً تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان. ثـمّ ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس، ولا أن يكون عدّة نفوس مفارقة تستحقّ بدناً واحداً فتتّصل به أو تتدافع عنه متمانعة. ثمّ ابسط هذا واستغن بما تجده في مواضع أُخر لنا»[١] انتهى كلامه.

وقال المحقّق الطوسيّ ﷺ في شرح قوله: «وأمّا البُله.. إلى قوله للعارفين» هكذا:

«لمّا فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدّة للكمال والجاهلة في المعاد. أراد أن يبيّن حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه، وهي نفوس البله فـي هـذا الفصل. واعلم أنّ من القدماء من زعم أنّها تفنى، لأنّ النفس إنّما تبقى بالصور المرتسمة فيها، فالخالية عنها معطّلة، ولا معطّل في الوجود، ولكنّ الدلائل الدالّة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب. ثمّ القائلون ببقائها قالوا: إنّها تبقى غير متأذّية لخلوّها عن أسباب التأذّي والخلاص فوق الشقاء، فإذن هي في سعة من رحمة اللّه تعالى.

ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر، وهو قوله ﷺ: «أكثر أهل الجنّة البله» ثمّ إنّها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك، وكانت ممّا لا يدرك إلّا بآلات جسمانيّة. فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام أُخر، ولا يخلو إمّا أن لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه، أو تصير فتكون نفوساً لها، وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ.

أمّا مذهب الأوّل فقد أشار إليه الشيخ في كتاب «المبدأ والمعاد» وذكر أنّ بعض أهل

---

١ ـ شرح الإشارات، ٣ / ٣٥٦ ـ ٣٥٥ ط طهران.

العلم ممّا لايجازف فيما يقول ـ وأظنّه يريد الفارابي ـ قال قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن ـ وهم بدنيّون لايعرفون غير البدنيّات وليس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلّق بها عن الأشياء البدنيّة ـ أمكن أنّ تعلّقهم لشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلّق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّات، وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانيّة أو حيوانيّة، لأنّها لا يتعلّق بها إلّا ما يكون نفساً لها، فيجوز أن تكون أجراماً سماويّة لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام، أو مدبّرة لها، فإنّ هذا لا يمكن. بل قد تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيّل، ثمّ تتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأُخرويّة على حسب ما تخيّلتها، وإلّا فشاهدت العقاب كذلك.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة. ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمّى روحاً الذي لا يشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به لا بالبدن. فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور. ولولا مخافة التطويل لأوردته بعبارته. والشيخ جوّز بعد ذلك أن يفضي التعلّق المذكور إلى الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين. ولي في أكثر هذه المواضع نظر»[١] انتهى.

وقال أيضاً في شرح قوله: «أمّا التناسخ» إلخ بهذه العبارة: «وهذا هو المذهب الثاني، وقد أورد على إبطاله حُجّتين:

إحداهما ـ أن يقال: لمّا ثبت أنّ تهيّؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفس من العلل المفارقة، ثبت أنّ كلّ مزاج بدنيّ يحدث فإنّما يحدث معه نفس لذلك البدن، فإذا فرضنا أنّ نفساً تناسخها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان: إحداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه. فكان حينئذ للحيوان الواحد نفسان، وهذا محال، لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن وتتصرّف فيه، وكلّ حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه وتصرّف فيه، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرّف في البدن؛ فلا يكون لها علاقة مع

---

١ ـ شرح الإشارات ٣ / ٣٥٦ ـ ٣٥٥.

ذلك البدن، فلا تكون نفساً له، هذا خلف.

والحجّة الثانيّة ـ أن يقال: النفس المستنسخة، إمّا أن تتّصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأوّل، أو تتّصل به قبله، أو بعده بزمان، فإن اتّصلت به في تلك الحالة، فإمّا أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة، أو يكون قد حدث قبله.

فإن كان قد حدث في تلك الحالة، فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية، أو يكون عدد النفوس أكثر، أو يكون أقلّ. وعلى التقدير الأول يجب أن يتّصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر، ووجب أيضاً أن تكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها، وهما محالان فضلاً عن أن يكونا واجبين.

وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إمّا متشابهة في استحقاق الاتّصال به أو مختلفة. والأوّل يقتضي إمّا اتصال الكلّ به فيكون لبدنٍ واحد نفوس كثيرة، وقد مرّ بطلانه. وإمّا أن تتدافع وتتمانع، فيبقى الكلّ غير متّصل ببدن بعد فساد البدن الأوّل وقد فرضناها متّصلة، هذا خلف.

والثاني يقتضي اتّصال البعض وبقاء البعض غير متّصلة ويعود الخلف. وعلى التقدير الثالث لا يخلو إمّا أن تتّصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد، حتّى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال؛ أو يبقى بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفس، وهو أيضاً محال، أو يتّصل بعض النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولويّة، والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّة دون بعض من غير أولويّة (كذا).

وإن اتّصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة، فذلك البدن لا يخلو إمّا أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون، ويلزم على الأوّل اتّصال نفسين ببدن واحد، وعلى الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطّل عنها.

وأمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان، فجواز كونه معطّلاً في زمان يقتضي جواز ذلك في جميع الأزمنة، ولا يحتاج إلى القول بالتناسخ. وأيضاً لا يخلو إمّا أن يكون اتّصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعدّ، أو لم يكن. ويلزم على الأوّل حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج. ويعود المحالات المذكورة، وعلى الثاني

يتخصّص اتّصاله بزمانٍ دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليه، وهو محال.

وهاهنا قد تمّت الحجّة الثانية. والشيخ أشار إلى هذه الأقسام بقوله: «ثمّ ابسط هذا» يعني البرهان الثاني، وإلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «واستغنِ بما تجده في مواضع أُخر لنا»[١] انتهى كلامه ﷺ.

ثمّ إنّ الشيخ في «الشفاء» «في فصل في أنّ الأنفس الإنسانيّة لا تفسد ولا تتناسخ»، بعد ما بيّن عدم طروء الفساد عليها كما نقلنا كلامه في ذلك في الأبواب السالفة. قال في بيان عدم جواز التناسخ عليها بهذه العبارة: «فقد أوضحنا أنّ النفس إنّما حدثت وتكثّرت مع تهيّؤ من الأبدان، على أنّ تهيّؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس عليها من العلل المفارقة، وظهر من ذلك أنّ هذا لا يكون على سبيل الاتّفاق والبخت، حتّى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفساً حادثة مدبّرة، ولكن قد كان وحدث النفس واتّفق أن وجد بدن فعلّقت، فإنّ مثل هذا لا يكون علّة ذاتيّة البتة للتكثّر، بل أن تكون عرضيّة.

وقد عرفنا أنّ العلل الذاتيّة هي التي يجب أن تكون أوّلاً ثمّ ربّما تليه العرضيّة، فإنْ كان كذلك وكلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته حدوث نفس له، وليس بدن يستحقّه وبدن لا يستحقّه، إذ أشخاص النوع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوّم، وليس يجوز أن يكون بدن إنسانيّ يستحقّ نفساً يكمل به، وبدن آخر وهو في حكم مزاجه بالنوع ولا يستحقّ ذلك، بل إن اتّفق كان، وإن لم يتّفق لم يكن، فإنّ هذا حينئذ لا يكون من نوعه؛ فإذا فرضنا أنّ نفساً تناسخها أبدان فكلّ بدن فإنّه بذاته يستحقّ نفساً تحدث له وتتعلّق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثمّ العلاقة التي بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بيّناه مراراً، بل العلاقة التي بينهما علاقة الاشتغال من النفس بالبدن حتّى يشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس، وكلّ حيوان فإنّه يستشعر نفسه نفساً واحدة حتّى المصرّفة والمدبّرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفس أُخرى لا يشعر

---

١ ـ شرح الإشارات ٣ / ٣٥٦ ـ ٣٥٩.

الحيوان بها ولا هو بنفسه ولا تشتغل بالبدن فليست له علاقة مع البدن، لأنّ العلاقة لم تكن إلّا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه، وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية بعد أنّ فيه كلاماً طويلاً[1] انتهى كلامه.

أقول: وباللّه التوفيق، يستفاد ممّا نقلنا من كلام الشيخ في «الإشارات» على ما ذكره المحقّق الطوسيّ‌ؒ في شرحه: «أنّ من قال بالتناسخ ونحوه إنّما قال به في النفوس الساذجة الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه. وهذا بإطلاقه يشمل نفوس البُله والصبيان والمجانين وأمثالهم من أصحاب النفوس الساذجة، وكأنّه حمل كلام الشيخ على ذلك، لأنّ الشيخ وإن عنون الباب بالبله، إلّا أنّه أراد بالبله أصحاب النفوس الساذجة مطلقاً، بقرينة أنّه قال قبل هذا الكلام المنقول عنه: «واعلم أنّ رذيلة النقصان إنّما يتأذّى بها النفس الشيّقة إلى الكمال، وذلك الشوق تابع لتنبّه يفيده الاكتساب، والبُله بخسته من هذا العذاب وإنّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أُلمع به إليهم من الحقّ. فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بَتْراء» حيث جعل البله مقابلاً لهؤلاء، فيشمل النفوس الساذجة مطلقاً. فلذا قال المحقّق الطوسيّ في شرحه ثمة هكذا: «وأمّا أصحاب النفوس الساذجة فهم الّذين وسمهم الشيخ بالبله، والأبله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلّة الاهتمام، ويقال عيش أبله: أي قليل الغموم، وهؤلاء لا يتعذّبون لأنّهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها»[2] انتهى.

وبالجملة، فيستفاد من كلام المحقّق الطوسيّ في شرح كلام الشيخ أنّ القدماء من الحكماء اختلفوا في النفوس الساذجة بعد مفارقتها عن الأبدان، فبعضهم قال: بأنّها تفنى، وبعضهم بأنّها تبقى، وإنّ القائلين ببقائها اختلفوا،فبعضهم قال بأنّها تبقى متعلّقة بأجسام أُخر، بأن لا تصير مبادي صورة لها ولاتكون نفساً لها، وتلك الأجسام إمّا أجرام سماويّة كما لبعض تلك النفوس، وإمّا أجرام متولّدة من الهواء والأدخنة كما لبعض آخر منها،

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات /٣٥٦، الفصل الرابع (أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد ولا تتناسخ)، و فيه:... النفس لها من... وجد معه بدن فتعلّق بها بل عسى أن يكون عرضه... إذ أشخاص الأنواع... الانطباع فيه كما... بينهما هي علاقة...

٢ ـ شرح الإشارات ٣ / ٣٥٣ ـ ٣٥٢.

وبعضهم قال بأنّها تبقى متعلّقة بأجسام أُخر بأن تكون نفساً لها وتصير مبادي صورة لها، أي أنّها تتناسخ. والحاصل أنّ هذه المذاهب كلّها إنّما هي في النفوس الساذجة الشاملة بإطلاقها لنفوس البله والصبيان والمجانين ونحوهم.

وأمّا ما نقلنا من كلام صدر الأفاضل، فصدره وإن كان موافقاً نوع موافقة لكلام المحقّق الطوسيّ حيث ذكر أنّ خلاف القدماء من الحكماء إنّما هو في النفوس التي لم تخرج من القوّة إلى الفعل إذا حملنا النفوس التي لم تخرج من القوّة إلى الفعل على النفوس الساذجة، إلّا أنّ عجزه كأنّه مخالف له حيث ذكر أنّ القول بالنسخ ونحوه من الفسخ والرسخ والمسخ إنّما هو في الأرواح السافلة، وأنّ القول بالانتقال إلى عالم الأفلاك أو الأجرام الدخانيّة إنّما هو في الأرواح المتوسطة، وأنّ تلك الأرواح إن كانت من نفوس الصلحاء والزهّاد تتعلّق بالأجرام السماويّة من غير أن تتصرّف فيها، وإن كانت من نفوس الأشقياء تتعلّق بالأجرام الدخانيّة من غير أن تتصرّف فيها أيضاً فإنّ المخالفة بيّنة، لأنّه وإن أمكن حمل الأرواح السافلة على النفوس الساذجة، إلّا أنّ حمل الأرواح المتوسطة على ذلك بعيد جدّاً، ومع هذا فالفرق بين الصلحاء والزهّاد من أصحاب النفوس المتوسطة وبين الأشقياء منهم غير بيّنٍ من كلام المحقّق الطوسيّ، إلّا أنّ ما ذكره صدر الأفاضل كأنّه موافق لما ذكره الفاضل الأحساويّ في «المُجلى» من بعض الوجوه كما يعلم من مراجعة كلامه[1].

فإن قلت: لعلّ ما ذكره المحقّق الطوسيّ ﵀ مذهب لبعض الحكماء وما ذكره صدر الأفاضل مذهب لبعض آخر، يشهد بذلك ما ذكره صدر الأفاضل نفسه بعد بيان بطلان التناسخ في بيان أحوال النفوس الناقصة والمتوسّطة وسعادتها وشقاوتها المظنونتين على رأي الحكماء، قال: «أمّا الناقصة الساذجة عن العلوم كلّها حتّى الأوّليات، فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها. والمنقول من إمام المشّائين على رواية اسكندر أنّها فاسدة، وعلى رواية ثامسطيوس أنّها باقية، فإذا ماتت ولم ترسخ فيها رذيلة نفسانيّة تعذّبها ولا فضيلة عقليّة

---

١ ـ المجلى / ٥٠٤ الطبعة الحجريّة.

تُلِذّها. ولا أمكن تعطّلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة أرجح، فلا محالة لها سعادة وهميّة من جنس ما تتصوّره، وفي هذه الحالة لا عرية عن اللّذّة بالإطلاق، ولذلك قيل نفوس الأطفال بين الجنّة والنار. وأمّا النفوس العاميّة التي تصوّرت المعقولات الأوّليّة ولم تكتسب شوقاً إلى الحقائق النظريّة حتّى تتأذّى بفقدها تأذّياً نفسانيّاً، سواء كانت تقيّة النفس عن معاصي الأفعال الشهويّة والغضبيّة أو فاجرة عاصية، فالحكماء عن آخرهم لم يكتفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها، إذ ليست لها درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات، ولا يصحّ القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات ولا بفنائها لما عُلم.

فطائفة اضطرّوا إلى القول بأنّ نفوس البله والصلحاء والزهّاد تتعلّق في الهواء بجرم مركّب من بخار ودخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليحصل لهم سعادة وهميّة، وكذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة، وطائفة زيّفوا هذا القول في الجرم الدخانيّ، وصوّبوه في الجرم السماويّ، والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازف في الكلام، والظاهر أنّه أبو نصر الفارابيّ، واستحسنه قائلاً: يشبه أن يكون ما قاله حقّاً. وكذا صاحب (التلويحات) صوّبه واستحسنه في غير الأشقياء، قال: «وأمّا الأشقياء فليست لهم قوّة الارتقاء إلى عالم أسماء ذوات نفوس نوريّة وأجرام شريفة[1]، قال: والقساوة تخرجهم إلى التخيّل الجرميّ، وليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كريّ غير منخرق هو نوع بنفسه، ويكون برزخاً بين العالَمين الأثيريّ والعنصريّ موضوعاً لتخيّلاتهم، فيتخيّلون من أعمالهم السيّئة مثلاً من نيران وحيّات تلسع وعقارب تلدغ وزقّوم يشرب، قال: بهذا يُدفع ما بقي من شبهة أهل التناسخ»[2]، انتهى كلامه.

قلت: وعلى هذا أيضاً تبقى المخالفة في الجملة بين ما ذكره المحقّق الطوسيّ وما

---

١ ـ شرح حكمة الإشراق / ٤٥٢ ـ ٤٥٤.

٢ ـ الشواهد الربوبيّة و فيه:... فإذا كانت باقية ولم تترسّخ فيها رذيلة... لا عريّة عن اللّذة بالإطلاق ولا نائلة لها بالإطلاق ولذلك قيل:... لم يكتفوا بالقول عن معاد... قال... والقوّة يُحوجهم إلى التخيّل...

ذكره صدر الأفاضل في نقل المذاهب كما لايخفى على المتأمّل. وكيف ما كان، فتحقيق ذلك ممّا لا يهمّنا، بل الغرض المهمّ إبطال تلك المذاهب في النفوس مطلقاً ؛ فنتكلم فيه، فنقول:

إشارة إلى بطلان القول بفناء النفس بعد خراب البدن

أمّا القول بفناء النفوس الإنسانيّة وانعدامها بعد خراب أبدانها، فقد ظهر بطلانه فيما سبق، حيث أقمنا الحجّة على بقائها بعده، وأمّا القول بتعلّقها بعد خراب أبدانها بأجسام أُخر من غير أن تكون هي أنفساً لها ومبادي صورة لها كما نقله الشيخ عن الفارابيّ ومال إليه، سواء كانت تلك الأجسام أجراماً سماويّة أو جرماً دخانيّاً، وسواء قيل به في نفوس السعداء والأشقياء جميعاً، كما هو ظاهر الفارابيّ والشيخ، وسواء قيل بالتعلّق بجرم سماويّ في السعداء، وبجرم دخانيّ في الأشقياء، أو قيل بالتعلّق بجرم دخانيّ فقط في السعداء والأشقياء جميعاً، أو قيل بالتعلّق بجرم سماويّ فقط فيها جميعاً كما يستفاد هذه المذاهب ممّا نقلنا من كلمات صدر الأفاضل، أو قيل بالتعلّق بجرم سماويّ في السعداء وبجرم إبداعيّ غير منخرق تحت فلك القمر وفوق كرة النار يكون نوعه منحصراً في شخص في الأشقياء كما نقله عن صاحب التلويحات.

وبالجملة، القول بتعلّق تلك النفوس بتلك الأجسام والأجرام من غير أن تكون هي متصرّفة فيها مدبّرة لها إلّا أنّها تكون موضوعة لتخيّلاتها، فبيان بطلان تلك الأقوال على الإجمال أنّه من الأصول المقرّرة عند الحكماء أنّ النفس الإنسانيّة وإن كانت في ذاتها غير مفتقرة إلى البدن، لكنّها في أفعالها محتاجة إليه مستكملة به، وأنّها لايجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك، وإنّ إدراكاتها الجزئيّة لا تكون إلّا بآلات جسمانيّة بدنيّة كما اعترف به الفارابيّ نفسه، حيث قال: وهم بدنيّون لايعرفون غير البدنيّات.

وحينئذ نقول: إنّها إذا فارقت الأبدان فكيف يختلف حالها وتصير هي ـ على كونها بدنيّة ـ غير بدنيّة وغير مفتقرة إلى بدن يكون إدراكاتها الجزئيّة في ضمنه وبالآلات

البدنيّة، والحال أنّ النفوس التي الكلام فيها ليست نفوساً كاملة مستكملة حتّى يمكن القول بأنّها حينئذ لا تحتاج إلى البدن، بل إنّها تشتغل بكمالاتها الذاتية إمّا مبتهجة بلذّاتها العقليّة، أو متألّمة بآلامها العقليّة. كيف ولو كانت مستكملة كذلك غير مفتقرة إلى البدن، فكما لا تحتاج إلى البدن كذلك لا تحتاج إلى التعلّق بجرم سماويّ أو غيره يكون ذلك الجرم موضوعاً لتخيّلاتها ولا تكون هي متصرّفة فيه متعلّقة به تعلّق النفس بالبدن.

وأيضاً نقول كما قال صدر الأفاضل أيضاً: إنّ كون كلّ جرم سماويّ أو عنصريّ دخانيّ أو جرم غير منخرق موضوعاً لتصرّفات الأنفس وتخيّلاتها لا يستقيم إلّا بأن يكون لها به علاقة طبيعيّة أو لبدنها معه علاقة وضعيّة. فإنّ المسلوب عن العلاقتين كما فيما نحن فيه، كيف تستعمله النفس أو تنسب إليه، فأيّة نسبة حدثت بين النفس التي هي جوهر روحانيّ أوجبت اختصاصه بذلك الجرم وانجذابه من عالمه إليه دون غيره من الأجرام، بل إلى حيّزه دون سائر الأحياز من نوع ذلك الجرم. وأيضاً كون جرم سماويّ موضوعاً لتصوّرات تلك النفوس إنّما يتصوّر إذا كان بينهما علاقة طبيعيّة ذاتيّة، ومن أين يتصوّر العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانيّ مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصريّ الذات؟ ولا الممكن التصرّف فيه بالتصوير والتمثيل إلّا لصورته الإبداعيّة الحاصلة له بالفيض الأوّليّ، وأنّه أيّة مادّة جسمانيّة تصير آلة لتخيّل قوّة نفسانيّة، فلا بدّ وأن تتّحد بها ضرباً من الاتّحاد وتستكمل بها نوعاً من الاستكمال، فتخرجها عن حدّ قوة إلى فعل بالانفعالات والحركات المناسبة. والحال أنّ الفلك على رأيهم لا يتحرّك إلّا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركات النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ ومعشوق عقليّ يتشبّه به فيها.

ولا يمكن أيضاً أن يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة إلى ما يتصرّف فيها النفوس بالطبع كما تتخيّل صورة في المرآة التي لها نسبة وضعيّة إلى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي تتصرف فيها، إذ ليس الجرم الفلكيّ وما يجري مجراه بالقياس إلى نفسك المدبّرة كإحدى هاتين المرآتين: كيف والسماويّات عندهم ليست مطيعة إلّا لمباديها الأُولى، وهي ملائكة السماء المحرّكة لها بأمر اللّه تعالى. ولا قابلة للمتأثيرات

الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم تطرّق القواسر إليها.

وكذلك ليست لهذه النفوس المفارقة عن أبدانها أبدان أُخرى كما هو المفروض ليتصوّر بين تلك الأبدان وبين الأجرام العالية علاقة وضعيّة، بسببها تصير هي لها كالمرآة الخارجيّة لتشاهد ما فيها من الصور والأشباح الخياليّة. ثمّ على تقدير تجويز كونها مرائي، كيف يكون المثل التي هي تخيّلات الأفلاك عين تخيّلات هذه النفوس خصوصاً الأشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بأنّ الصور المؤلمة هي التي قد حصلت من هيآتهم الرديّة وعقائدهم الباطلة، والحال أنّ الحاصل في الأجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها وشرف مباديها، ليس إلّا صوراً نقيّة مطابقة للواقع، فلا يستقيم ما قالوه، خصوصاً كون جرم فلكيّ ممّا يتعذّب به الأشقياء. وكما لم يجز ذلك في الجرم الفلكيّ فكذلك لايجوز في جرم إبداعيّ غير منخرق منحصر نوعه في شخصه، لأنّه مع كونه غير معلوم الوجود، إن كان على ما تصوّروه، فلا بدّ وأن يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالأفلاك، فيكون حكمه حكمها، سواء سُمّي باسم الفلك أم لا، وإن كان في حكم العناصر فيكون حكمه حكم الجرم الدّخانيّ، ويكون المحال اللازم على تقديره مشتركاً، وهو أنّ ذلك الجرم الدّخانيّ أو ذلك الجرم الإبداعيّ سواء قيل بكونه موضوعاً لتصوّرات نفوس الأشقياء فقط، أو لتصوّرات نفوس الأشقياء والسعداء جميعاً، إن كان واحداً بالعدد كما هو ظاهر كلامهم في الأوّل، وصريح كلامهم في الثاني. كيف يكون موضوعاً لتخيّلات النفوس التي لا تتناهى إلى حدّ، ولتصوّراتها الإدراكية الغير المتناهية ؟ إذ لا أقلّ من أن يكون فيه بإزاء كلّ تعلّق وتصوّر قوّة واستعداد غير ما بأزاء غيره، فيحصل في جرم واحد بالعدد استعدادات غير متناهية مجتمعة، وهذا معلوم الفساد. وإن كان متكثّراً بالعدد، أعني أن يكون بأزاء كلّ نفس من تلك النفوس جرم دخانيّ أو إبداعيّ منفرد، فهذا مع كونه خلاف ما ذهبوا إليه معلوم البطلان أيضاً بالضرورة.

وأيضاً فما ذكره الشيخ، من أنّه يجوز أن يفضي بهؤلاء التعلّق المذكور آخر الأمر إلى الاستعداد أو للاتّصال المعدّ للعارفين، منظور فيه، لأنّ ذلك موقوف على أن يكون للنفس بعد المفارقة عن البدن اكتساب للعلوم الحقّة وتحصيل للمعارف حتّى تلحق بالعارفين

وتستسعد بالسعادة المعدّة لهم، وأنّى للنفوس البله ذلك؟! كيف وهو نفسه قد اعترف فيما سننقله من كلامه في «الشفاء» بأنّ أوائل المَلَكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، وقد فُرض أنّها فارقت الأبدان. فتدبّر.

وبالجملة، فهذه المذاهب المنقولة ممّا ليس عليها دليل عقليّ ولا نقليّ أخبر به مخبرٌ صادق من أهل العصمة سلام اللّه تعالى عليهم أجمعين، بل كلّها تخمين وجزاف ينبغي أن يتجنّبها من يتجنّب الاعتساف ويبتغي الإنصاف، وليس المخلص في هذه الأحكام إلّا بالتشبّث بأذيال المخبرين الصادقين المؤيّدين من عند اللّه تعالى. وكأنّ فيما ذكره المحقّق الطوسيّ ﷺ بعد نقل مذهب الفارابيّ في ذلك بقوله: «ولي في أكثر هذه المواضع نظر» إشارة إلى ما ذكرنا من الأنظار ونظائرها. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

في معاني التناسخ

وحيث عرفت ذلك وبقي إبطال القول بالتناسخ ونحوه، فلنتكلّم في ذلك.

فنقول أوّلاً: إنّ التناسخ كما ذكره صدر الأفاضل ونقلنا كلامه يُتصوّر على معاني ووجوه:

والمعنى الأوّل الذي ذكره وقال باستحالته، هو محلّ النزاع هنا، ونحن بصدد إبطاله كما سيأتي بيانه، وهو انتقال نفس في هذه النشأة الدنيويّة من بدن إلى بدن آخر عنصريّ مباين للأوّل منفصل عنه، بأن تصير تلك النفس نفساً لذلك البدن الثاني مدبّرة له متصرّفة فيه كما للبدن الأوّل، بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى بدن حيوان آخر من بدن إنسانيّ، وهو الذي يسمّونه نسخاً، أو بدن حيوان غير إنسانيّ من البهائم والسباع ونحوهما، وهو الذي يسمّونه مسخاً، أو بنبات، وهو الذي يسمّونه فسخاً، أو إلى جماد، وهو الذي يسمّونه رسخاً.

والمعنى الثاني الذي ذكره وجوّزه محصّله: أن يكون في هذه النشأة نفس في بدن

اكتسبت في ضمنه أخلاقاً رذيلة وهيآت رديّة وصفات ذميمة، ثمّ تظهر في النشأة الأُخرويّة بصورة ما غلبت عليها صفاته وتنتقل فيها إلى البدن المناسب لأخلاقها وهيآتها لبدن البهائم والسّباع ونحوهما.

وبالجملة، أن تكون بواطن النفوس في هذه النشأة ممسوخة من غير أن تظهر صورها في الظاهر، بل إنّما كان تظهر هي في الآخرة وتحشر النفوس على صور صفاتها، فترى الصور في هذه النشأة أناسيّ وفي الباطن غير ذلك، وهذا المعنى لا مانع منه، ويشهد به التنزيل والأخبار عن الصادقين عليهم السلام، وبه يمكن أن يأوّل كلام بعض أساطين الحكمة كما حمله صدر الأفاضل عليه، وإن كان في شهادة بعض الشواهد التي ذكرها شاهدة على ذلك نظر، كما يظهر على المتأمّل. كما أنّ في قوله: «فترى الصور أناسيّ ومن الباطن غير تلك الصور من مَلَك أو شيطان... الخ»[1]. نظر أيضاً، إذ يستفاد منه أنّ هذا المعنى يكون للنفوس التي اكتسبت الأخلاق الفاضلة أيضاً، وأنّه يمكن أن يكون لبعض تلك النفوس صورة إنسان في الظاهر وفي هذه النشأة، وصورة ملك في الباطن تظهر في النشأة الأُخرويّة، وأنّه أيضاً تناسخ بهذا المعنى. وفيه ما لا يخفى.

والمعنى الثالث الذي ذكره وجوّزه، وقال أنّه واقع هو كذلك. ومحصّله: أن يكون في هذه النشأة نفس اكتسبت الرذائل ورسخت فيها وتمكّنت منها حتّى مسخ باطنها وانقلب بصورة حيوان غلبت عليه تلك الرّذائل والصفات، ثمّ غلبت قوّتها النفسانيّة حتّى صارت قد غيّرت مزاج بدنها وهيئته إلى شكل ما هو بصفتها من حيوان آخر فمسخ ظاهرها أيضاً، أي انقلب ظاهره من صورته التي كانت إلى صورة ما انقلب إليه باطنها من غير أن ينتقل من بدن إلى بدن آخر، وأن يكون كلّ ذلك بإذن اللّه تعالى بحسب ما يستحقّه تلك النفوس بسوء عملها.

وهذا المعنى أيضاً لا مانع منه، بل هو واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوّة عقولهم كما أخبر به التنزيل في بني إسرائيل؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنهُم القِرَدَةَ والخَنازِيرَ﴾[2]،

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة / ٢٣٣.

٢ ـ المائدة (٥): ٦٠.

وقال ﴿كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾[١] وقد أخبر به أيضاً الصادقون المعصومون ، رُوي مرفوعاً عن عليّ أنّ النبيّ سُئل عن المسوخ، فقال: هي ثلاثة عشر: الفيل، والدّب، والخنزير، والقرد، والجرّيّ، والضّبّ، والخفّاش، والعقرب، والدعموص، والعنكبوت، والأرنب، وسُهيل، والزهرة. فلمّا سئل عن سبب مسخهم، قال:

أمّا الفيل فكان رجلاً جبّاراً لوطيّاً لا يدع رطباً ولا يابساً.

والدبّ كان رجلاً مؤنّثاً يدعو الرجال إليه.

وكان الخنزير رجلاً نصرانيّاً.

والقرد من الذين اعتدوا في السبت.

والجرّيّ كان رجلاً ديّوثاً.

والضبّ كان سرّاقاً.

والخفّاش كان يسرق الثمار.

والعقرب كان رجلاً لذّاعاً لا يسلم من لسانه أحد.

والدعموص كان نمّاماً يفرّق بين الأحبّة.

والأرنب كانت امرأة لا تطهر من الحيض ولا من غيره.

وسهيل كان رجلاً عشّاراً.

والزهرة امرأة نصرانيّة.[٢]

وقد روي عن دانيال ، أنّ بخت النصر مُسخ في شبح صورة من السباع[٣].

وكذلك رُوي عن داود وسليمان وغيرهما من أنبياء بني إسرائيل أمثال ذلك[٤].

إلّا أنّ الحديث المرويّ عن عليّ في المسوخ كأنّه مرموز يصعب دركه وفهم معناه على أذهاننا القاصرة. أمّا في خصوص سهيل والزهرة، فلأنّ الظاهر كما يدلّ عليه سائر

---

١ ـ البقرة (٢): ٦٥؛ الأعراف (٧): ١٦٦.

٢ ـ المجلى: ٥٠٧.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ نفس المصدر.

الشواهد على المسخ أنّ المسخ إنّما هو انتقال نفس من بدن أشرف إلى بدن أخسّ لا بالعكس كما في الصورتين، وخصوصاً الانتقال من بدن عنصريّ قابل للكون والفساد إلى بدن فلكيّ كوكبيّ نورانيّ غير قابل لهما على رأي الحكماء.

غايته أن يكون الانتقال من بدن إلى بدن مساوٍ له في الشرف والخسّة مسخاً أيضاً، وليس الأمر هنا كذلك، وأمّا في غير سهيل والزهرة من الحيوانات فلأنّه لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأوّل: أن يحمل الحديث على أنّ حدوث تلك الحيوانات بأنواعها وأشخاصها كان على النهج المذكور، كأن كان حدوث نوع الفيل مثلاً بأن كان أوّلاً في الوجود رجل لوطيّ جبّار فمُسخ إلى صورة الفيل، فحدث الفيل بنوعه وشخصه. ثمّ استمرّ وجود نوعه في ضمن أشخاصه بالتوالد، أو انعدم ذلك الفيل فخلق اللّه تعالى على صورته بعد ذلك فيلاً آخر وبقي بنوعه وأشخاصه، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المرويّة من أنّ الممسوخ بعد مسخه كان يبقى أيّاماً قلائل ثمّ انعدم، فخلق اللّه تعالى على صورته وهيئته وشكله حيواناً آخر من نوعه.

فهذا الاحتمال على التقديرين وإن كان ظاهر لفظ الحديث إلّا أنّه خلاف الظاهر من معنى المسخ، كما لا يخفى. وأيضاً ينبغي على هذا أن يُحمل ما ذُكر في معنى التناسخ بهذا المعنى الثالث من أنّه انقلاب الباطن إلى صورة حيوان غلبت عليه صفاته، ثمّ انقلاب الظاهر من صورته إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن، أعمّ من أن يكون هناك في الوجود حيوان كذلك انقلب المستنسخ إلى صورته، أو لم يكن هناك في الوجود حيوان كذلك إلّا أن تقتضي صفات تلك النفس انقلابها إلى صورة حيوان كذلك، فمسخت وانقلبت إلى صورة حيوان كذلك فحدث نوع ذلك الحيوان، وهذا التعميم خلاف ظاهر هذا المعنى من التناسخ، بل الظاهر خصوص الشقّ الأوّل من هذين الشقّين، أي أن يكون هناك في الوجود حيوان آخر ثمّ حصل الانقلاب الباطنيّ فالظاهريّ.

الاحتمال الثاني: أن يُحمل على أنّه وإن كان هناك في الوجود أنواع تلك الحيوانات وأشخاصها مستمرّة تلك الأنواع بوجود أشخاصها، إلّا أنّه كان أيضاً هناك مثلاً رجل

لوطيّ جبّار، فمُسخ إلى صورة الفيل، فحدث ذلك الفيل أيضاً، سواء كان انعدم بعد أيّام قلائل فخُلق على صورته فيل آخر فبقي ذلك أيضاً مشاركاً في الوجود للأفراد الأُخر من الفيل، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المأثورة في ذلك المذكورة آنفاً، أو لم ينعدم في ذلك بل بقي هو أيضاً مشاركاً لها في الوجود، وكان هو مثل سائر أفراد الفيل، حيث تبقى إلى زمان انقضاء أجلها وتحدث منها بالتوالد أفراد أُخر.

فهذا الاحتمال وإن كان ظاهر معنى المسخ والتناسخ بهذا المعنى الثالث، إلّا أنّه خلاف ظاهر لفظ الحديث، فتدبّر.

وبالجملة، ففهم معنى هذا الحديث الشريف ممّا يعسر علينا وإن كان دلالته على ما هو مطلوبنا هنا من وقوع المسخ في الوجود في الجملة ظاهر، والله أعلم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّ قول صدر الأفاضل: «وأمّا مسخ صورة الباطن دون الظاهر، فكقول النبيّ ﷺ في صفة قوم من أمّته «إخوان العلانيّة... الخ»، كأنّه إشارة إلى أنّ هنا معنى رابعاً للتناسخ واقعاً في الوجود.

وأقول: إنّه كما يشهد عليه هذا الحديث الشريف النبويّ الذي ذكره، كذلك يشهد عليه بعض الأخبار المرويّة عن الصادقين عليهما السلام روى الراونديّ رحمه الله في كتابه الموسوم بـ«الخرائج والجرائح» بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: قلت: ما فَضْلُنا على مَن خالفنا، فوالله إنّي لأرى الرجل منهم أرخى بالاً وأكثر مالاً وأنعم عيشاً وأحسن حالاً وأطمع في الجنّة؟ قال: فسكت عنّي حتّى إذا كنّا بالأبطح من مكّة رأينا الناس يضجون إلى الله، فقال: يا أبا محمّد هل تسمع ما أسمع، قلت: أسمع ضجيج الناس إلى الله تعالى. فقال: ما أكثر الضجيج والعجيج وأقلّ الحجيج! والذي بعث بالنبوّة محمّداً وعجّل بروحه إلى الجنّة، ما يتقبّل الله إلّا منك ومن أصحابك خاصّة. قال: ثمّ مسح عليه السلام يده على وجهي فنظرت فإذا أكثر الناس خنازير وحمير وقردة إلّا رجل بعد رجل[1].

وروي عن أبي بصير أيضاً، قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أنا مولاك وشيعتك ضعيف

---

١ ـ الخرائج ٢/٨٢١، طبع قم.

ضرير اضمن لي الجنّة. فقال: أوَلا أُعطينّك علامة الأئمّة؟ قلت: وما عليك أن تجمعها لي! قال: وتحبّ ذلك؟ قلت: وكيف لا أحبّ؟ فمازاد أن مسح على بصري فأبصرت جميع ما في السقيفة التي كان فيها جالساً. ثمّ قال: يا أبا محمد مدّ بصرك فانظر ما ترى بعينك؟ قال: فواللّهِ ما أبصرت إلّا كلباً أو خنزيراً أو قرداً، فقلت: ما هذا الخلق الممسوخ؟ قال: هذا الذي ترى هذا السواد الأعظم، لو كُشف الغطاء للناس ما نظر الشيعة إلى من خالفهم إلّا في هذه الصور، ثمّ قال يا أبا محمد! إن أحببتَ تركتُك على حالك هكذا، وإن أحببتَ ضمنتُ لك الجنّة ورددتُك إلى حالك الأوّل، قلت: لا حاجة لي إلى النظر إلى هذا الخلق المنكوس، ردّني فما للجنّة عوض، فمسح على عيني فرجعت كما كنت.[1]

إلى غير ذلك من الأحاديث الدالّة على هذا المعنى من النسخ.

وأمّا الفرق بينه وبين المعنى الثالث الذي ذكره صدر الأفاضل فظاهر. لأنّ المفروض في هذا المعنى مسخ الباطن وحده دون الظاهر، بخلاف المعنى الثالث فإنّ المفروض فيه مسخ الباطن والظاهر جميعاً.

وكذلك الفرق بينه وبين المعنى الثاني الذي ذكره ظاهر، على تقدير حمل هذا المعنى على أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر أصلاً، لا في هذه النشأة ولا في النشأة الأُخرويّة، وحينئذ يكون معنى رابعاً. وأمّا على تقدير حمله على أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر في هذه النشأة، وأمّا في النشأة الأُخرويّة فينقلب الظاهر أيضاً إلى صورة الباطن. فعلى هذا يكون هذا المعنى عين المعنى الثاني، ولا فرق بينهما أصلاً فلا يكون معنى رابعاً، واللّه تعالى يعلم.

وحيث أحطت خُبراً بتفاصيل ما جرى ذِكره بالتقريب في البين، فحريٌّ بنا أن نرجع إلى ما كنّا بصدده من إبطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه، الذي هو المعنى الأوّل من تلك المعاني.

---

١ ـ الخرائج ٢/ ٨٨٢.

في إبطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه

فنقول: إنّهم أقاموا على إبطاله وجوهاً من الحجج

منها: ما نقلناه عن الشيخ في «الإشارات» من الحجّتين اللتين ذكر الشيخ أُولاهما في «الشفاء» على ما نقلنا كلامه فيه. وبيان الأُولى منها كما يدلّ عليه كلامه في الكتابين واضح، وأمّا بيان الثانية منهما فقد اختلف فيه الشارحون للإشارات وذكروا فيه وجوهاً من التقرير.

منها ـ ما ذكره المحقّق الطوسيّ على ما نقلنا كلامه، ولعلّنا نذكر فيما بعد تلك التقريرات الأُخر أيضاً. وكيفما كان، فلا يخفى أنّ هاتين الحجّتين جميعاً مبنيّتان على مقدّمة بإتمامها تتمّ الحجّتان، وتلك المقدّمة هي التي أشار اليها الشيخ في «الإشارات» إشارةً إجماليّة بقوله: «وإلّا لاقتضى كلّ مزاج نفساً تفيض إليه».[1]

وذكرها في «الشفاء» بوجهٍ مفصّل وبيان أبسط، بقوله: «فقد أوضحنا أنّ الأنفس إنّما حدثت وتكثّرت مع تهيّؤ من الأبدان على أنّ تهيّؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة، وظهر من ذلك أنّ هذا لا يكون على سبيل الاتّفاق والبخت» إلى قوله: «فإذا فرضنا أنّ نفساً تناسخها أبدان»[2].

فلذا قدّم بيان تلك المقدّمة على بيان المطلوب تمهيداً وإشعاراً بأنّه لا تتمّ تلك الحجّة إلّا بإتمام تلك المقدّمة.

وحاصل تلك المقدّمة: أنّ حدوث النفس عن العلّة القديمة يتوقّف على حصول استعداد في القابل لها، أعني البدن، وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس وفيضانها على ذلك القابل، لما تقرّر عندهم أنّ وجود المعلول لازم عند تمام العلّة. وبعبارة أُخرى أنّ العلّة الفاعليّة لفيضان النفس على البدن سواء فرضناها العلّة القديمة ـ كما دلّ عليه كلام الشيخ ـ أو المبدء الفيّاض تعالى شأنه كما هو الحقّ، تامّ الفاعليّة لا

---

١ ـ شرح الإشارات ٣٥٦/٣.

٢ ـ الشفاء، الطبيعيات /٣٥٦.

نقص في فاعليّته، والعلّة القابلة له هو البدن باستعداده الخاصّ وقابليّته الخاصّة، وعند تمام الاستعداد يتمّ قابليّته، والمفروض حصول كلّ شرط يتوقّف عليه فيضان النفس على البدن، وكذا ارتفاع كلّ مانع من ذلك. فإذا كانت الحال كذلك، أي كانت العلّة الفاعليّة تامّة الفاعليّة، والعلّة القابليّة تامّة الاستعداد، وحصلت جميع الشروط له وارتفعت جميع الموانع عنه، تحقّقت العلّة التامّة له. ومن المقرّر الثابت أنّه عند حصول العلّة التامّة يجب وجود المعلول ويمتنع تخلّفه عنها.

فظهر بما ذكرنا إتمام تلك المقدّمة، وظهر أيضاً وجه ما ذكره الشيخ من أنّه عند تهيّؤ الأبدان يجب فيضان وجود النفس لها، وأنّ ذلك ليس على سبيل الاتّفاق، وأنّ كلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته حدوث نفس له، وأن ليس بدن يستحقّه وبدن لا يستحقّه، إذ أشخاص النوع لا تختلف في الأمور التي بها يتقوّم، فإنّه لو كان بدن إنسانيّ مثلاً يستحقّ نفساً يكمل هو بها، وبدن آخر وهو في حكم مزاجه بالنوع ولا يستحقّ ذلك، بل إن اتّفق كان، وإن لم يتّفق لم يكن ذلك البدن الآخر من نوعه، هذا خلف.

ولا يخفى عليك أنّه بعد ثبوت هذه المقدّمة، لا سترة في تماميّة تينك المقدّمتين. وقد أورد جمع من المتأخّرين، منهم الشارح القوشجيّ في «شرح التجريد» على الحجّة الأُولى، بل على هذه المقدّمة؛ قال: «واعترض عليه بأنّه مع ابتنائه على كون المبدأ موجباً لا مختاراً مبنيٌّ على حدوث النفس، وقد مرّ أنّه لا يتمّ بيانه إلّا بإبطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس، فيلزم الدور. وأيضاً، انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع، لجواز أن يكون مشروطاً أيضاً بأن لا يصادف استعداد البدن لتعلّق النفس به نفساً موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد، فلا يحدث حينئذ نفس أُخرى لانتفاء شرط الحدوث. انتهى.[١]

وأقول: إنّ هذا الاعتراض مركّب من ثلاثة اعتراضات.

بيان أوّلها أنّ ما ذكره من أنّه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه

١ ـ شرح التجريد للقوشجيّ / ٣٢٩، ط تبريز.

إنّما يتمّ إذا كان المبدأ الفاعليّ لذلك فاعلاً موجباً، لا يمكن تخلّف فعله عنه، وأمّا إذا كان فاعلاً بالاختيار ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا يتمّ، إذ ربّما كان ذلك الفاعل بالاختيار مع كونه تامّ الفاعليّة لا يريد الفعل ولا يشاؤه ولا يختاره، فلا يفعله.

وجوابه: أنّ ما ذكرنا من أنّ مبنى تلك المقدّمة، وهو أنّه عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول، لا فرق فيه بين كون العلّة الفاعليّة فاعلاً بالاختيار أو بالايجاب، إذ الدليل الذي ذكروه على امتناع تخلّف المعلول عن علّته التامّة على تقدير تماميّته ـ كما هو الحقّ ـ يجري في الفاعل الموجب والمختار جميعاً.

وبالجملة: فذلك الدليل يدلّ على أنّه عند حصول العلّة التامّة، يجب أن يريد الفاعل المختار ذلك الفعل ويختاره ويفعله البتّة، وأنّ العلّة التامّة يجب أن يكون علّة موجبة له.

وبعبارة أُخرى أنّا حيث فرضنا تماميّة العلّيّة في ذلك، فقد فرضنا أنّ العلّة الفاعليّة له إذا كان مختاراً قد أراد ذلك الفعل وشاءه أيضاً لعلمه بالأصلح في ذلك أو لعنايته الأزليّة، فمع فرض إرادته لذلك ومشيّته له كيف لا يريده ولا يشاؤه؟ حيث إنّ فرض عدم الإرادة حينئذ، إمّا أن يكون لحدوث مصلحة في تركه لم يكن ذلك الفاعل يعلم تلك المصلحة قبل ذلك وحين إرادته له فيلزم النقص، والمبدء الفيّاض تعالى شأنه منزّه عنه وإمّا أن يكون لا لحدوث مصلحة في تركه، بل كانت المصلحة في فعله حينئذ كما كانت قبل، فيلزم ترجيح المرجوح، أي ترجيح ما لا مصلحة فيه في الواقع على ما فيه مصلحة في الواقع، وهذا باطل بالضرورة. وإمّا أن يكون لأنّ إرادته جزافيّة لا تكون على وفق المصلحة أصلاً، فتارة يريد الفعل وتارة لا يريد تركه، فهذا أيضاً محال بالضرورة.

وأمّا بيان ثاني تلك الاعتراضات، فهو أنّ دليل إبطال التناسخ مبنيّ على حدوث النفس، وبيانه متوقّف على بيانه. وكذا دليل حدوث النفس مبنيّ على إبطال التناسخ ومتوقّف عليه، فيلزم الدور.

أمّا ابتناء دليل إبطال التناسخ على حدوث النفس كما هو مبنى الحجّتين اللتين أقامهما الشيخ عليه، فظاهر، وكذلك ابتناء دليل حدوث النفس على إبطال التناسخ، حيث إنّ الدليلين اللذين نُقلا أخيراً عن القوم على ذلك لا يخفى ابتناؤهما عليه، بل هو مصرّح

به فيهما كما ذكر. وكذا الدليل الأوّل الذي نُقل عن الشيخ في «الشفاء»، إذ هو أيضاً لو لم يكن مبنيّاً عليه لم يتمّ. فإنّه لو جاز التناسخ، جاز أن يكون وجود النفس وتكثّرها وتشخّصها بالأبدان التي قبل هذه الأبدان الإنسانيّة التي كلامنا فيها، ثمّ تناسخت وتنقّلت إلى هذه الأبدان، سواء كانت تلك الأبدان الأوّلة ـ قديمة أو حادثة ـ قبل هذه الأبدان، فلا تكون النفس حادثة بحدوث هذا البدن كما هو المطلوب.

وبالجملة، فهذا البيان في كلّ من المطلبين دوريٌّ، وهو مستحيل.

والجواب عن هذا الاعتراض: إنّ دليل حدوث النفس بحدوث البدن وإن كان متوقّفاً على إبطال التناسخ، إلّا أن إبطال التناسخ ليس متوقّفاً عليه، بل إنّما هو متوقّف على حدوث تعلّق نفس بالبدن، وهذا المعنى لايستلزم أن يكون ذات تلك النفس موجودة وحادثة بحدوث البدن، حتّى يكون البيان دوريّاً، بل يمكن أن يكون ذات تلك النفس موجودة قبل حدوث هذا التعلّق، ثمّ حدث تعلّقها بالبدن المفروض. مع أنّا سنقيم الحجّة إن شاء اللّٰه تعالى على ذلك، بحيث لا تكون متوقّفة على حدوث النفس ولا على حدوث تعلّقها أصلاً. فانتظر.

وأمّا ثالث تلك الاعتراضات، فيمكن تقريره على وجهَين:

الأوّل: وهو الظاهر من كلام المعترض، أنّ ما ذكرتموه من أنّه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه، وبنيتموه على أنّه عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول، إنّما يتمّ إذا كان هناك علّة تامة مستجمعة لجميع شرائطها، ولا نُسلّم ذلك فيما نحن فيه، إذ يجوز أن يكون من جملة الشرائط أن لا يصادف استعداد البدن لتعلّق نفس به نفساً موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد، وحين صادف نفساً موجودة مستنسخة فلا يحدث نفس أُخرى لانتفاء شرط حدوثها.

والثاني: أن يقال: إنّ ما ذكرتموه وبنيتموه على امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة إنّما يتمّ إذا كانت هناك علّة تامة مستجمعة لارتفاع جميع الموانع، ولا نسلّم ذلك فيما نحن فيه، إذ من الجائز أن تكون مصادفة لنفس موجودةٍ مستنسخةٍ مانعةً عن حدوث نفس أُخرى، فلا تحدث لحصول مانع عنها.

وأمّا الجواب عن هذا الاعتراض على التقديرين، فهو أن يقال: إنّ مبنى هذا الاعتراض، إمّا على أنّ ذلك البدن المستعدّ لحصول نفس له كان مستعداً لفيضان النفس الحادثة الأُخرى والنفس المستنسخة جميعاً، إلّا أنّه سبق فيضان النفس المستنسخة وصادفها فلم تحدث النفس الأُخرى.

فيُردّ عليه أوّلاً أنّه كيف يمكن أن يكون البدن الواحد بالعدد وبالشخص الذي هو علّة قابليّة لحدوث النفس قابلاً لتعلّق نفسَين متعدّدتين متكثّرتين بالعدد مختلفتين، ومن المقرّر عندهم وجوب الموافاة بين المعلول وعلّته، سواء كانت علّة قابليّة أو فاعليّة، ووجوب مساواتها ومناسبة بينهما وخصوصيّة لكلّ منهما بالنسبة إلى الآخر، بها يختصّ أحدهما بالآخر، وأنّه لو كان الواحد بما هو واحد مناسباً للكثير، لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، والكثير بما هو كثير واحداً وهذا، باطل بالضرورة. ومنه يظهر وجه آخر لبطلان التناسخ، إذ على تقدير جواز تعلّق نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم هذا المحال أيضاً. فتدبّر.

وأمّا ثانياً، فلأنّ سبق تعلّق النفس المستنسخة، إمّا أن يكون بدون أولويّة ورجحان أو مع أولويّة، وعلى الأوّل فإمّا أن تكون أولويّة في تعلّق النفس الأخرى، فيلزم ترجّح المرجوح في الواقع، وهو باطل، وإمّا أن لا تكون أولويّة فيه أيضاً، بل كان تعلّق النفسين على السواء، فيلزم الترجيح من غير مرجّح، وهذا أيضاً باطل.

وعلى الثالث، فيبقى السؤال عن تلك الأولويّة وأنّها ماذا؟ ومن المعلوم خلافها فيما نحن فيه.

وأمّا أن يكون مبنى هذا الاعتراض على أنّ ذلك البدن المستعدّ لفيضان نفس عليه كان مستعداً لنفس واحدة بالعدد، إلّا أنّه سبق فيضان النفس المستنسخة فلم تحدث نفس أُخرى.

فيرد عليه أنّه إذا كان مستعداً لفيضان نفس واحدة، فكيف لم يتعلّق به تلك النفس الأُخرى المفروض كونه مستعداً لها وتعلّقت به النفس المستنسخة وسبقت، والحال أنّ استعداده لها غير معلوم، وكذلك أولويّة تعلّقها به غير معلومة، بل الأولويّة في خلافه،

حيث يلزم على تقديره جواز تعلّق نفس واحدة بالعدد بأكثر من بدن واحد، وكون الواحد بما هو واحد مناسباً للكثير بما هو كثير، وقد عرفت بطلانه.

وأمّا أن يكون مبناه على أنّ ذلك البدن لم يكن له استعداد بالقياس إلى نفس ما، إلّا أنّه صادف نفساً مستنسخة بحسب الاتّفاق فلم تحدث النفس الأخرى. فهذا مع كونه خلاف ظاهر كلام المعترض أظهر بُطلاناً ممّا سبق، كما لا يخفى.

والحاصل أنّ كلام هذا المعترض يحتمل احتمالات كلّها باطلة. فبقي أن يكون ما ذكروا من أنّه عند حصول كمال استعداد البدن لفيضان نفسٍ عليه يجب فيضانها عليه، وأنّه إذا تعلّقت به النفس المستنسخة أيضاً يكون لبدن واحد نفسان حقّاً، وحينئذ يتمّ الحجّتان كما ذكروه. وحيث عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير الحجّتين.

فنقول: أمّا تقرير الحجّة الأولى، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في «الشفاء» مفصّلاً وفي «الإشارات» مجملاً، ويدلّ على تفصيله كلام المحقّق الطوسيّ (ره) في شرحه له، فظاهر لا احتياج إلى بيانها.

وأمّا الحجّة الثانية في «الإشارات»، فحيث كان كلام الشيخ في ذلك لا يخلو عن اجمال ما اختلف شارحوه في تقريرها، وقد عرفت ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ كيفيّة تقريره لها، وقد قال صاحب «المحاكمات»، في قول المحقّق الطوسيّ: «والحجّة الثانية أن يقال: النفس المستنسخة... الخ»[1] هكذا قرّر الإمام هذه الحجّة[2] لو صحّ عليها التناسخ، فأمّا أن تتعلّق ببدن آخر كما فارقت، أو تبقى خالية عن التعلّق زماناً ثمّ تتعلّق ببدن آخر.

والأوّل[3] يلزمه محالان: أحدهما أنّه مهما فسد يجب أن يحدث بدن آخر. والآخر أنّه إذا فارقت نفوس كثيرة يجب أن توجد أبدان على عدد النفوس، وإلّا لتعلّق ببدن واحد أكثر من نفس واحدة. والقسم الثاني باطل، لأنّها حينئذ تكون معطّلة ولا مُعطّل في

---

١ ـ شرح الإشارات ٣ / ٣٥٧.

٢ ـ في المصدر: بأنّ النفس لو صح...

٣ ـ في المصدر: وعلى الأوّل يلزم...

الطبيعة.

وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان، أمّا الزيادة فهي فرض خلوّ النفس عن التعلّق بالبدن، فلا أثر منها في الكتاب ولا حاجة إليه، لأنّ إثبات التناسخ مبنيّ على امتناع التعطيل، وأمّا النقصان ، فلأنّ قوله: «و لا أن يكون عدّة نفوس مفارقة تستحقّ بدناً واحداً فتتّصل به أو تتدافع عنه»[١] يقتضي أن يكون قسماً من الأقسام المفروضة في الدليل، وليس في هذا التقرير منه أثر، فلهذا زاد الشارح في الأقسام في تقرير الحجّة: «وإنّما ترك بيان استحالة قسم الثاني، وهو أن يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأوّل لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الأُخر. فمن البيّن أنّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدنَين وهو محال»[٢] انتهى.

وقال في قوله: «ويعود المحالات المذكورة» بهذه العبارة: «إشارة إلى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في الأقسام الثلاثة. لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض: أحدها على قوله: «وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إمّا متشابهة، فإنّ اجتماع النفوس على بدن واحد إن لم يستلزم اتّصالها به، لم يتمّ الخلف، لأنّه لم يفرضها حينئذ متّصلة، وإن استلزمه فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق والاختلاف، ثمّ إلى اتّصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح».

وثانيها على قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوس أُخر، ويلزم منه محالان فإنّ عدم الأولويّة ممنوع، لجواز أن لايستعدّ بعض الأبدان إلّا لبعض النفوس، وإلّا لم يجز أن يتعلّق نفس ببدن أصلاً لعدم الأولويّة.

وثالثها على قوله: «وأمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة، فإنّه زيادة لا حاجة إليها كما في تقرير الإمام».

والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بالأبدان على سبيل التناسخ، فإمّا أن يجوز أن يستحقّ نفوس متعدّدة بدناً واحداً أو لايجوز، بل يستحقّ

---

١ ـ شرح الإشارات ٣/٣٥٧، كما مرّ واما النقصان...

٢ ـ شرح الإشارات ٣/٣٥٧ ـ ٣٥٨.

كلّ نفس بدناً على حدّة، فإن استحقّ كلّ نفس بدناً، يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدن كون بدن آخر، وأن يكون عدد الأبدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة، وليس كذلك لأنّه ربّما يموت أُلوف أُلوف في يوم واحد لقتل أو وباء أو غير ذلك، ويُعلم بالضرورة أنّه لم يحدث من الأبدان أُلوف ألوف. وإن جاز أن يستحقّ نفوس بدناً واحداً، فإمّا أن تتّصل به فيلزم أن يكون لبدن واحد نفوس وهو محال، أو تتدافع فلا يتعلّق به فلا تتناسخ وقد فرضناه، هذا خلف» انتهى كلامه[١].

وأقول: لا يخفى على المتأمّل المنصف أنّ التقرير المنطبق على كلام الشيخ هو ما ذكره صاحب «المحاكمات» دون تقريرَي الإمام والمحقّق الطوسيّ، وأنّ إيراده عليهما ظاهر الورود. وأنّ المطلوب ـ وهو إبطال التناسخ ـ يتمّ على كلٍّ من التقريرات الثلاثة، وأنّ ما أورده عليهما لا يقدح في تماميّة الحجّة على ذلك، فلذا لم نتعرّض للتكلّم في دفع ما أورده عليهما، وإن كان يمكن دفعه بعناية يطول الكلام ببيانها.

نعم، ربّما أورد بعض المتأخّرين على ما تضمّنه كلام الشيخ من أنّه على القول بالتناسخ على بعض التقديرات، يلزم أن يتّصل كلّ فناء بكون، وأن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد ما يفارقها من النفوس، وإنّه ليس كذلك، وقد أخذه شارحوه كلّهم في تقريرهم للحجّة، بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التعلّق ببدن آخر لازماً البتة وعلى الفور، وأمّا إذا كان جائزاً ـ ولو بعد حين ـ فلا، لجواز أن لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين أو ينتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة، وما ذكر من التعطّل مع أنّه لا حجّة على بُطلانه، فليس بلازم، لأنّ الابتهاج بالكمالات أو التألّم بالجهالات شغل.

وهذا الإيراد مندفع، يظهر اندفاعه ممّا أُشير إليه سابقاً. وبيانه أنّ القائلين بالتناسخ ـ كما ذكره المحقّق الطوسيّ وصاحب «المحاكمات» فيما نقلناه عنهما وكذا غيرهما ـ إنّما قالوا به لأجل امتناع التعطّل، فكيف يقولون بجوازه؟ مع أنّ القول بجواز التعطّل في الوجود بديهيّ البطلان، يحكم ببطلانه كلّ ذي فطرة سليمة، وما ذكره من أنّ الابتهاج

---

١ ـ شرح الإشارات ٣/٣٥٨.

بالكمالات أو التألّم بالجهالات شغل، هو وإن كان كذلك، إلّا أنّه إنّما يكون في النفوس الكاملة أو المتوسّطة، لا في النفوس الساذجة أو الناقصة التي كلامنا فيها، والقائلون بالتناسخ إنّما قالوا به فيها.

وعلى تقدير تسليم كون ذلك الشغل فيها أيضاً فنقول: إنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت بدنيّة يجب أن يكون شغلها بشيء في ضمن بدنٍ ما، حيث إنّ شغلها وإدراكاتها الجزئيّة لا يكون إلّا بآلات جسمانيّة، فكيف تكون مجرّدة عن البدن رأساً في أفعالها بعد مفارقتها عنه؟ وكيف تكون تارة محتاجة إلى البدن في أفعالها، وتارة مجرّدة عنه؟ وهل هذا إلّا تهافت؟

برهان آخر على بطلان التناسخ

وحيث عرفت ذلك، فاعلم أنّه من جملة البراهين الواضحة على هذا المطلب ـ أي بطلان التناسخ ـ ما أشار إليه بعض الأفاضل، ونحن نذكر تفصيله:

وهو أن يقال: لا شكّ في أنّ النفس المستنسخة التي الكلام في جواز تناسخها قد حصلت لها في ضمن البدن الأوّل فعليّة ما في كمالاتها، فهي بعد تعلّقها بالبدن الثاني إمّا أن يبقى لها تلك الفعليّة في الجملة، أو أن تزول عنها رأساً وتصير هي بالقوّة المحضة.

والأوّل خلاف الواقع وخلاف المشاهد المحسوس، حيث إنّا نعلم يقيناً أنّ النفس في أوّل كونها ليس لها تلك الفعليّة في كمالاتها أصلاً، بل إنّها في أوّل حدوثها درجتها درجة الطبيعة ثمّ تترقّى شيئاً فشيئاً بحسب استكمالات المادّة، حتّى تتجاوز درجة النبات والحيوان، وتحصل لها الدرجة الإنسانيّة.

وأيضاً على هذا يلزم أن تكون هي تتذكّر شيئاً من أحوال البدن الأوّل وأحوال ذاتها في ضمنه، لأنّ محلّ العلم والتذكّر هو جوهر النفس الباقي بعينه كما كان، وهذا أيضاً خلاف الواقع والمشاهَد.

والقول بأنّ التذكّر إنّما يلزم أن لو لم يكن التعلّق بذلك البدن الأوّل شرطاً،

والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعاً، وطول العهد مُنسياً، لا يخفى أنّه من قبيل الخرافات والأباطيل، يشهد بذلك أنّه لو كان ما ذكره هذا القائل حقّاً، لكانت النفس في النشأة البرزخيّة والنشأة الأُخرويّة لا تتذكّر شيئاً من ذلك، وقد ورد التنزيل وأخبار المخبرين الصادقين عليهم السلام بخلافه.

والثاني: أي زوال تلك الفعليّة عنها وصيرورتها بالقوّة بالنسبة إليها محال أيضاً، إذ يلزم أن تكون تلك النفس قد حصلت لها فعليّة ما أوّلاً ثمّ ترجع إلى القوّة المحضة والاستعداد الصرف، أي أن تكون نفس تجاوزت درجة النبات والحيوان فرجعت قهقرى إلى المرتبة المنويّة وإلى مرتبة الجنين، حيث إنّها في أوّل كونها وتعلّقها بالبدن بالقياس إلى كمالاتها بالقوّة المحضة، وانقلاب ما بالفعل ـ من حيث هو بالفعل ـ إلى ما بالقوّة المحضة من حيث هو بالقوّة محال بالضرورة. وأمّا التمنّي الذي حكى اللّه سبحانه عن الأشقياء بقوله: ﴿يا ليتني كنتُ تراباً﴾[1] فهو تمنّي أمر مستحيل. مثل التمنّي الذي حكاه تعالى عنهم بقوله: ﴿يا ليتنا نُرَدّ فنعمل غير الذي كنّا نعمل﴾.[2]

وبعبارة أُخرى أنّا نعلم يقيناً أنّه لا يبقى للنفس المستنسخة تلك الفعليّة، بل تصير بالقوّة، وصيرورة الفعليّة قوّةً محال بالضرورة. وهذا البرهان على ما قرّرناه لا يخفى على المستبصر المسترشد أنّه برهان واضح تامّ على هذا المطلوب غير مبنيّ على حدوث النفس. وكذا هو كما أنّه جار في إبطال التناسخ جار أيضاً في إبطال المسخ والرسخ والفسخ جميعاً. بل ربّما يدّعي أنّ جريانه في ذلك أظهر منه فيه باعتبار حيث إنّ بقاء تلك الفعليّة للنفس المستنسخة المنتقلة إلى الجماد مثلاً، بل إلى النبات والحيوان أيضاً ظاهر البطلان غاية الظهور، لا يدّعي خلافه مَن له أدنى مسكة.

والقول بأنّه ربّما كانت تلك الفعليّة باقية لها في هذه الصور، وأنّ النفس المستنسخة إلى الجماد أو إلى النبات أو إلى الحيوان ربّما كانت تتذكّر شيئاً من أحوالها السابقة، إلّا أنّا لا نعلم ذلك ولا نفهمه منها، قولٌ في غاية السقوط، بل هو هذيان محض، وكيف تكون

---

١ ـ النبأ (٧٨): ٤٠.

٢ ـ الأعراف (٧): ٥٣.

هذه متذكّرة شيئاً منها ولا تكون النفس المستنسخة المنتقلة إلى الإنسان الذي هو أكمل منها أو أشرف متذكّرة لشيء منها أصلاً؟

بل ربّما يقال: إنّ النفس الإنسانيّة المستنسخة المنتقلة إلى الجماد أو النبات أو الحيوان كما أنّها لا تبقى لها تلك الفعليّة، لاتكون لها قوّة واستعداد أيضاً للإنسانيّة ولو بعيداً، إلّا أنّه حينئذ لا يكون المحال اللازم على تقدير جواز ذلك صيرورة الفعليّة قوّة، إذ لا قوّة أيضاً على هذا، بل يكون ذلك المحال انتفاء الفعليّة رأساً من دون انقلاب إلى القوّة أيضاً، وانتفاء الفعليّة رأساً مع كون محلّ تلك الفعليّة ـ وهو جوهر تلك النفس المستنسخة ـ باقياً بعينه، ومع عدم طروء شيء ينافي تلك الفعليّة من طروء ضدّ ونحو ذلك، محال قطعاً.

وبعبارة أُخرى: صيرورة النفس المستنسخة الباقية بعينها نفساً ساذجة محضة بعد أن كانت لها فعليّة ما محال قطعاً.

لا يقال: ما ذكرت من عدم طروء المنافي للفعليّة هنا ممنوع، إذ ربّما كان المنافي لها هو أحد من الأمور التي جعلها بعضهم منافياً للتذكّر، كما ذكرتُ آنفاً.

لأنّا نقول: قد عرفت أنّ القول به من الخرافات.

دليل آخر

ثمّ إنّه من جملة الدلائل على بطلان التناسخ بالمعنى المتنازع فيه ما ادّعاه بعض علمائنا ـ كما سننقل كلامه في مبحث انتقال الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان إلى الأبدان المثاليّة ـ أنّه انعقد إجماع المسلمين قاطبة على بُطلانه، بل صار بطلانه ضروريّاً من الدين. وهذا الادّعاء لو ثبت لكان هذا الدليل من أعظم الدلائل على بطلانه. واللّه أعلم بالصواب.

ثمّ إنّه بما ذكرنا تمّ الدليل على بطلان التناسخ وأخواته، فلنرجع إلى صوب المقصد الآخر فنقول:

المطلب الثالث
في بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها

اعلم أنّ هذا المطلب مركّب من مطلبين:

أحدهما: بقاؤها بعد خراب بدنها، وهذا قد مرّ مستقصى فيما سلف، حيث أقمنا الدليل العقليّ والنقليّ عليه، فتذكّر.

والثاني: كيفيّة حالها بعده، وهذا أيضاً وإن سبقت منّا إشارة ما إليه ثمّة في ضمن نقل الأخبار الواردة في بقائها بعده، إلّا أنّا نزيدك هنا بياناً، ونقدّم لذلك مقدّمة تتضمّن لذكر ما قالته الحكماء في معنى اللّذة والألم والسعادة والشقاوة، وكذا لذكر ما قالوه في بيان كيفيّة حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن البدن.

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء» في فصل «في المعاد»: «وبالحريّ أن نحقّق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيّة إذا فارقت أبدانها، وأنّها إلى أيّة حال ستصير؟ فنقول: يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الآن[1] للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي آتانا سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمّد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مُدرَك بالعقل والقياس البرهانيّ، وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما

---

١ ـ في المصدر: خبر النبيّ وهو الذي.

الآن لما سنوضّح من العلل. والحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أُعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل. وعلى ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادّة لها، فإنّ البدنيّة مفروغ عنها في الشرع.

فنقول: يجب أن يُعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيراً يخصّها، وأذى وشرّاً يخصّها. مثاله: أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفيّة محسوسة ملائمة من [الحواسّ] الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كلّ واحدٍ منها ما يضادّه، ويشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

وأيضاً فإنّ هذه اللذّة[1] وإن اشتركت في هذه المعاني، فإنّ مراتبها بالحقيقة مختلفة، فالذي كماله أتمّ وأفضل، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً، فاللذّة التي له أبلغ وأوفى لا محالة، وهذا أصل.

وأيضاً: فإنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمالٍ ما بحيث يعلم أنّه كائن ولذيذ ولا يتصوّر كيفيّته ولا يشعر بالتذاذه، ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يَشْتَقْ إليه لا ينزع نحوه[2] مثل العنّين، فإنّه متحقّق أن للجُماع لذّة، ولكن لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصَين به، بل بشهوة أُخرى، كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك وإن كان موذياً في الجملة فإنّه لا يتخيّله، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ كلّ لذّة فهو كما للحمار في بطنه وفَرجه، وأنّ المبادي الأُولى المقرّبة عند ربّ العالمين عادمة اللذّة

---

١ ـ في المصدر: وإنّ هذه القوى.

٢ ـ في المصدر: ولم ينزع نحوه.

والغبطة، وأنّ ربّ العالمين ليس له في سلطانه وخاصيّته البهاء الذي له، وقوّته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب كلّه أن نسمّيه لذّة، ثمّ للحمار والبهائم حالة طيّبة ولذيذة، كلّا، بل أيّ نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة؟ ولكنّا نتخيّل هذا أو نشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قطّ في عدم تخيّل اللذّة اللحنيّة وهو متيقّن بطيبها، وهذا أصل.

وأيضاً فإنّ الكمال والأمر الملائم قد يتيسّر للقوّة الدرّاكة، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضدّه عليه، مثل كراهيّة بعض المرضى للطعم الحلو، وشهوتهم للطعوم الرديّة الكريهة بالذات، وربّما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذّة فلايشعر بها ولا يستلذّها، وهذا أصل.

وأيضاً: فإنّه قد تكون القوّة الدرّاكة ممنوّة بضدّ ما هو كمال لها ولا تحسّ به ولا تنفر عنه، حتّى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذّت به، مثل الممرور فربّما لم يحسّ لمرارة فمه، إلى أن يصلح مزاجه ويستنقي أعضاؤه، فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مُشتهٍ للغذاء البتة، بل كارهاً له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدّة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبته في طبعه، فاشتدّ جوعه وشهوته للغذاء، حتّى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه، وقد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير، إلّا أنّ الحسّ مؤف فلايتأذّى البدن به حتّى تزول الآفة فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقرّر هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه.

فنقول: إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقليّاً مرتسماً فيها صور الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ مبتدئاً من مبدء الكلّ وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانيّة المتعلّقة نوعاً من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلومة بهيئاتها وقواها[1]، ثمّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه

[1] ـ في المصدر: بهيآتها وقوامها.

فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحُسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ، ومتّحداً به ومنتقلة بمثاله وهيئته، ومنخرطة في سلكه، وصائرة من جوهره، وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأُخرى توجد في المرتبة بحيث يصحّ[١] معها أن يقال إنّه أفضل وأتمّ منها، بل لا نسبة إليها بوجهٍ من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة وسائر ما يتمّ بدوام[٢] إلذاذ المدركات كما ذكرناه.

وأمّا الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبديّ بدوام المتغيّر الفاسد. وأمّا شدّة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سارٍ في جوهر قابله حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال، إذ العاقل والمعقول شيء واحد أو قريب من الواحد. وأمّا أنّ المدرِك في نفسه أكمل، فأمرٌ لا يخفى. وأمّا أنّه أشدّ إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تأمّل وتذكّرٍ منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس النطقيّة أكثر عدد مدركات وأشدّ تقصّياً للمدرَك وأشدّ تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلّا بالعرض، ولها الخوض في بطن المدرَك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، وكيف يقاس هذه اللذّة باللذّة الحسّيّة والوهميّة والغضبيّة؟ ولكنّا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذّة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول، ولذلك لا نطلبها ولانحنّ إليها. اللهمّ إلّا أن نكون قد خلعنا رِبقة الشهوة والغضب وأخواتهما من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذّة، فحينئذ ربّما تخيّلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً[٣] وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينيّة[٤] ونسبة التذاذنا ذلك نسبة التذاذ الحسّ بتنشّق روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطفّفها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت تعلم إذا تأمّلت عويصاً يهمّك وعرضت عليك شهوة وخُيّرت بين الظفرين

---

١ ـ في المصدر: بحيث يقبح معها...

٢ ـ في المصدر: وسائر ما يتم به إلذاذ...

٣ ـ في المصدر: خيالاً طفيفاً وخصوصاً...

٤ ـ في المصدر: النفسيّة...

استخففتَ بالشهوة، إن كنت كريم النفس، والأنفس انعاميّة أيضاً فإنّها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام القادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيّر أو سوء قالة[١]. وهذه كلّها أحوال عقليّة بعضها أضداد بعضها، يؤثر على ما يؤثر في أضدادها على المؤثّرات الطبيعيّة، ويصبر لها على المكروهات الطبيعيّة. فيُعلم من ذلك أنّ الغايات العقليّة أكرم على الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في النبيهة[٢] العالية. إلّا أن الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير والشرّ ولا يحسّ بما يلحق الأمور النبيهة، لما قيل من المعاذير. وأمّا إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منّا تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصّله، وهي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالعقل أنّه موجود. إلّا أنّ اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما يُنسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلّل، وكما تُنسي الأمراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه، وتَميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذّة التي أوجبنا وجودها ودلّلنا على عِظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يَعْد لها تفريق النار للاتّصال وتبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مَثَلنا مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادّة الملابسة وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذّ، ثمّ عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأمّا إذا كانت القوّة العقليّة بلغت من النفس حدّاً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التامّ الذي لها أن تبلغه، كان مثلها[٣] الخدر الذي أُذيق المطعم الألذّ. وعرض لحالته أن لا يشتهي، وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر فطالع اللذّة العظيمة دفعة، ويكون تلك اللذّة لا من جنس اللذّة الحسّيّة والحيوانيّة بوجه، بل لذّة تُشاكل الحال الطيّبة التي للجواهر الحيّة المحضة، وهي أجلّ من كلّ لذة وأشرف. فهذه هي السعادة، وتلك هي الشقاوة. وتلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين، بل

---

١ ـ في المصدر: استقباح أو خجل أو تغيّر أو سوء قالة...

٢ ـ في المصدر: في الأمور البهيّة العالية...

٣ ـ في المصدر: مثل الخدر.

للذين اكتسبوا القوّة العقليّة التشوّق إلى كمالها، وذلك عندما تَبَرهن لهم أنّ من شأن النفس إدراك مهيّة الكلّ بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأوّل، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنّما يحدث بعد أسباب، وأمّا النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنّها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حُدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانيّة أنّ هاهنا أموراً يكتسب العلم بها، بالحدود الوسطى على ما علمت.

وأمّا قبل ذلك فلا يكون، لأنّ هذا الشوق يتبع رأياً، إذ كلّ شوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس رأياً أوّليّاً بل رأياً مكتسَباً؛ فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ، لأنّ أوائل المَلَكة العلميّة، إنّما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فارقت، وهؤلاء إمّا مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الأنسيّ، وإمّا معاندون جاحدون متعصّبون لآراء فاسدة مضادّة للآراء الحقّة، والجاحدون أسوء حالاً لما اكتسبوا من هيئات مضادّة للكمال. وأمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات حتّى يجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعدّيه وجوازه تُرجى هذه السعادة، فليس يُمكنني أنصّ عليه نصّاً إلّا بالتقريب، وأظنّ أنّ ذلك أن تتصوّر نفسُ الإنسان المبادي المفارقة تصوّراً حقيقيّاً، وتصدّق بها تصديقاً يقينيّاً بوجودها عنده بالبرهان، وتعرف العلل الغائيّة للأمور الواقعة في الحركات الكلّيّة دون الجزئيّة التي لا تتناهى ويتقرّر عندها هيئة الكلّ ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، وتتصوّر العناية وكيفيّتها، وتتحقّق الذات المتقدّمة للكلّ أيّ وجود يخصّها ذاتها، وأيّة وحدة يخصّها ذاتها كيف يعرف حتّى يلحقها تكثّر وتغيّر بوجهٍ من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها.

ثمّ إذا[١] ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً، وكأنّه ليس يتبرء الإنسان عن

١ ـ في المصدر: ... ثمّ كلّما ازداد.

هذا العالم وعلائقه إلّا أن يكون أشدّ العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك، فصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ونقول أيضاً: إنّ هذه السعادة الحقيقية لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، ونقدّم لذلك مقدّمةً، وكأنّا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إنّ الخُلْق مَلَكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم رويّة، وقد أُمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخُلْقَين الضدّين، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكة التوسّط، بل أن تحصل ملكة التوسط، وملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوى الناطقة وللقوى الحيوانيّة معاً، أمّا للقوّة الحيوانيّة فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان، وأمّا للقوّة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال، كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوّة الناطقة وللقوّة الحيوانيّة ولكن بعكس هذه النسبة، ومعلوم أنّ الإفراط والتفريط مقتضياً لقوى الحيوانيّة، وإذا قويت القوى الحيوانيّة وحصل له ملكة استعلائيّة، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانيّة، وأثر انفعاليّ قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن تجعلها قويّة العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه.

وأمّا ملكة التوسّط فالمراد منها التنزيه عن الهيآت الانقياديّة وتبقية النفس على جبلّتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزّه، وذلك غير مضادّ لجوهرها ولا مائل لها إلى جهة البدن بل عن جهته، فإنّ التوسط يسلب عنه الطرفَين[1] دائماً. ثمّ جوهر النفس إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويُغفله عن الشوق الذي يخصّه عن طلب الكمال له. وعن الشعور بلذّة الكمال إن حصل له، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا بأنّ النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه ولكن للعلاقة التي كانت بينها وهي الشوق الجِبليّ إلى تدبيره والاشتغال بآثاره، فربّما يورده عليها من عوارضه وبما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارقت وفيها المَلَكة الحاصلة بسبب الاتّصال به كانت قريبة الشبه من حالها وهي فيه، فبما تنقص من ذلك تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها إلى كمالها، وربّما

---

١ ـ في المصدر: الطرفان.

يبقى منه معها تكون محجوبة النسبة عن الاتّصال الصرف بمحلّ سعادتها ويحدث هناك من الحركات المتشوّقة ما يعظم أذاها. ثمّ إنّ تلك الهيئة البدنيّة مضادّة لجوهرها موذية لها، وإنّما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت النفس البدن أحسّت بتلك المضادّة العظيمة وتأذّت بها أذى عظيماً، لكنّ هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عظيم[1] غريب، والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول ويبطل مع زوال[2] الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرّرها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتّى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها.

وأمّا النفوس البُله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيآت الرديّة صارت إلى سعة من رحمة اللّه ونوع من الراحة. وإن كانت مكتسبة للهيآت البدنيّة الرديّة وليس فيها هيئة غير ذلك ولا معنى يضادّه ولا ما ينافيه، فتكون ـ لا محالة ـ ممنوّة بشوقها إلى مقتضاها فتتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت وخُلُق التعلّق بالبدن قد بقي.

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقّاً، وهو: أنّ هذه الأنفس إن كانت زكيّة وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على سبيل ما يمكن أن يخاطب به العامّة، وتصوّر من ذلك في أنفسهم، فإنّهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال ليشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هيآتهم النفسانيّة متوجّهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام؛ ولا منع في المواد السماويّة عن أن تكون موضوعة لفعل نفسٍ فيها. قالوا: فإنّها تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأُخرويّة، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل شيء من الأجرام السماويّة. فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأُخرويّة، وتكون الأنفس الرديّة أيضاً تشاهد العقاب بحسب ذلك

---

١ ـ في المصدر: بل لأمر عارض غريب.

٢ ـ في المصدر: مع ترك الأفعال...

المصوّر لهم في الدنيا وتفاسيه، فإنّ الصور الخياليّة ليست تضعف عن الحسّيّة، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما يُشاهد في المنام، فربّما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس؛ على أن الأُخرويّ[1] أشدُّ استقراراً من الموجودة في المنام بحسب قلّة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي تُرى في المنام، بل والتي تحسّ في اليقظة كما علمت، إلّا المرتسمة في النفس، إلّا أنّ أحدهما يبتدئ من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس[2] فعل فعلها هناك الإدراك المشاهد وإنّما يلذّذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، وكلّما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن له سبب من خارج، فإنّ السبب الذاتيّ هو هذا المرتسم، والخارج سبب بالعرَض أو سبب السبب، فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأمّا الأنفس المقدّسة، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتّصل لكمالها بالذات وتنغمس في اللذّة الحقيقيّة وتتبرّأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كلّ التبرّؤ، إذ لو كان قد بقي[3] فيها من ذلك أثر اعتقاديّ أو خَلْق تأذّت به وتخلّفت لأجله عن درجة العِلّيين إلى أن ينفسخ ويزول[4].

انتهى كلامه.

وأقول: ومثله كلامه في «الإشارات» في كثير من تلك المطالب التي بيّنها، ولعلّنا نذكر فيما بعد بعض كلامه فيه. فلنتكلّم أوّلاً في شرح ما نقلنا عنه في هذا الفصل، ثمّ نتكلّم في المقصد.

فنقول: إنّ ما ذكره أوّلاً بقوله: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع الخ» غرضه ظاهراً أنّ المعاد على قسمين:

قسم هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق

---

١ ـ في المصدر: الأخرى.

٢ ـ في المصدر: في النفس ثمّ هناك الإدراك.

٣ ـ في المصدر: ولو كان بقي...

٤ ـ الشفاء، الإلهيّات، فصل المعاد.

النبيّ ﷺ وهو المعاد للبدن، أي إعادة هذا البدن العنصريّ عند البعث وإعادة الروح إليه مرّة أخرى، وحيث كان هذا القسم من المعاد لا استقلال للعقل في إثباته، وكانت خيرات البدن وشروره اللتان كان الغرض من إثبات هذا القسم من المعاد إثباتهما معلومة لا تحتاج إلى أن تُعلم بالقياس البرهانيّ، وكان مع ذلك قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمّد ﷺ حال السعادة والشقاوة اللّتين بحسب البدن وحال تلك الخيرات والشرور البدنيّة، فلذا لم نتعرّض لإثبات هذا القسم من المعاد.

وقسم هو مُدرَك بالعقل والقياس البرهانيّ، وللعقل سبيل إلى إثباته، وقد صدقته النبوّة، أي إخبار النبيّ ﷺ أيضاً، وهو المعاد الروحانيّ، والسعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس البرهانيّ اللّتان هما حاصلتان للأنفس بحسب ذواتها وحقائقها. وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما وإدراكهما الآن، أي حين كوننا متعلّقين بالبدن العنصريّ الدنيويّ، منغمسين فيه كما سنوضّح في الأصول الآتية من العلل على عدم تصوّر ذلك، والحكماء الإلٰهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك السعادة البدنيّة لخسّتها بالنسبة إلى السعادة الروحانيّة العقليّة، ولا يتوجّهون إليها وإن أُعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة العقليّة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل تعالى شأنه على ما سنصفه عن قريب. وحيث كان الحال كذلك، فلابدّ من إثبات هذا القسم من المعاد بالقياس البرهانيّ فلنعرف أوّلاً حال هذه السعادة والشقاوة المضادّة لها، أي العقليّتين، ثمّ نتعرّض لإثباتهما للأنفس، فإنّ السعادة والشقاوة البدنيّتين مفروغ عنهما في الشرع الشريف، فلا علينا أنّ نتكلّم فيها، وهذا بيان مراده.

كلام مع كثير من الحكماء

وأقول: وفيه نظر قد أومأنا إليه في صدر الرسالة، وهو أنّه إن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ ممّا لا يستقلّ في إثباته العقل أصلاً، فهو ليس كذلك، لأنّا سنقيم فيما بعد

إن شاء اللّه تعالى الدليل على إثبات أصله، ونبيّن أنّ للعقل استقلالاً في أنّه يجب أن يعود النفس الإنسانيّة بعينها إلى بدنها الأوّل الباقي بعينه من حيث الأجزاء الأصليّة لأجل وقوع الثواب والعقاب البدنيّين الحسّيّين.

وإن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ وإن كان ممّا يستقلّ العقل في إثبات أصله، لكن لا استقلال له في إثبات ما ورد في الشرع من خصوصيّات الثواب والعقاب الحسّيّين الأُخرويّين، وكذا في خصوصيّات ما ورد فيه من الأمور الحسّيّة الواقعة في الآخرة، وفي أنّه يجب أن يقع الثواب والعقاب البدنيّان على تلك الأنحاء والأنهاج والكيفيّات المخصوصة الواردة فيه، بل إنّ إثبات ذلك موكول على الشرع كما هي مبيّنة فيه، أي أنّ بيان تفاصيل تلك إنّما هو في الشرع، وإن كان العلم بها من حيث الخصوصيّة والوجه الجزئيّ موقوفاً على العَيان والمشاهَدة، فهذا الاحتمال وإن كان له وجهٌ في الجملة، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، بل هو بعيد عنه بمراحل.

ثمّ إنّ الحكماء الإلٰهيّين الذين أهملوا إثبات المعاد الجسمانيّ وقصروا النظر على إثبات الروحانيّ منه فقط، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة:

إن كان المراد أنّه حيث كانت السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة، وكانت البدنيّة مفروغاً عنها في الشرع الشريف، فلذلك أهمل الحكماء الإلٰهيّون إثبات الجسمانيّ، وحاصله التصديق بالجسمانيّ من المعاد والروحانيّ منه جميعاً، إلّا أنّ الجسمانيّ منه لما كان مبيّناً في الشرع، وكانت السعادة العقليّة أعظم، فلذا تعرّضوا لإثبات الروحانيّ، وأهملوا إثبات الجسمانيّ، وأحالوا إثباته على الشرع كما فعله الشيخ، فله وجه في الجملة إلّا أنّه خلاف ظواهر كلماتهم، لأنّ حوالة إثبات الجسمانيّ منه على الشرع غير ظاهرة من كلماتهم المنقولة عنهم في ذلك، كما نقلنا جملة منها في صدر الرسالة، حتّى ممّا حكاه الشيخ هنا عنهم.

وإن كان المراد أنّهم تعرضوا لإثبات الروحانيّ وأهملوا إثبات الجسمانيّ مطلقاً، ولو على سبيل الحوالة على الشرع، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة كما هو ظاهر كلامهم، ومنه ما حكاه الشيخ عنهم، ففيه مخالفة للشرع، لا من أجل إنكارهم للجسمانيّ،

بل لأجل إهمالهم له، مع كونه ممّا نطق به الشرع وضروريّاً في الدين كما بيّناه في صدر الرسالة.

وقد عرفتَ أيضاً ثمّة أن في مفهوم لفظ «المعاد» الذي قالوا به دلالة على ثبوت الجسمانيّ، فتذكر.

وأيضاً أنّا سلّمنا أنّ السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة ـ كما يظهر ذلك ممّا سيذكره الشيخ ـ إلّا أنّ تلك الأعظميّة لا تكون منشأ لإهمال البدنيّة مطلقاً، كيف وأكثر ما نطق به الشرع فيه دلالة على البدنيّة خاصّة، وما نطق به في العقليّة هو أقلّ قليل منه كما يظهر على من تتبّع الآيات والأخبار. والقول بأنّ الخطاب فيما يدلّ على البدنيّة، إنّما هو للعامّة خاصّة دون الخاصّة من العقلاء خلاف الظاهر جدّاً. كما أنّ القول بأنّ السعادة البدنيّة حيث كانت خسيسة جدّاً وليست لذّة في الحقيقة، بل إنّما هي رفع آلام، فلذا ينبغي أن لا يُلتفت إليها، بل ينبغي أن يلتفت إلى ما هو لذّة حقيقة وهي اللذّة العقليّة لا يكاد يصحّ، لأنّ كون البدنيّة رفع آلام إنّما يُسلّم في اللذّات الحسّيّة الدنيويّة، ولا يسلّم في اللذّات الحسّيّة الأُخرويّة، وقياس الأُخرويّة على الدنيويّة غير معقول.

في حال السعادة و الشقاوة العقليّين

فهذه جملة من النظر الذي يرد على كلام الشيخ هنا فيما قال هو به، وفيما حكاه عن الحكماء الإلهيّين، فتبصّر.

ثمّ أنّه تعرّض لتعرّف حال السعادة والشقاوة العقليّتين، وقرّر أوّلاً لذلك أُصولاً خمسة.

والذي ذكره في الأصل الأوّل من تلك الأصول بقوله: «يجب أن يُعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيراً... الخ» فيه تنبيه على أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيراً يخصّها، وأذى وشرّاً وألماً يخصّها، وإنّما أورد في المثال اللذّات والآلام التي للقوّة الحيوانيّة تنبيهاً على ظهورها، حيث أنّه لا يُنكِر أحد وجودها، حتّى إنّه قصر بعض الأوهام العامّيّة اللذّات

والآلام على اللذّات والآلام الحسّيّة الحيوانيّة، كما يُشعر به كلامه الآتي، ويدلّ عليه كلامه في «الإشارات» كما سننقله.

وكذلك فيه تنبيه على أنّ لكلّ هذه القوى النفسانيّة، وكذا كلّ اللذّات والآلام تشترك نوعاً من الشركة في أنّ شعور تلك القوّة بموافقة تلك الأمور وملائمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها، وأنّ موافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، وكذلك الحال في الألم، فإنّه بضدّ ذلك. وإنّما قال: «فإنّ الشعور بموافقتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها»، تنبيهاً على أنّه إذا لم يكن هناك شعور بموافقتها وملائمتها لم يكن هناك لذّة ولا خير بالنسبة إلى تلك القوّة، وأنّه إذا كان لها شعور بها كانت هناك لذّة، ويعبّر عنها بالخير أيضاً.

وإنّما قال: «وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل»، تنبيهاً على أنّ الشعور بموافقة الموافق الذي هو اللذيذ والكمال للملتذّ إنّما يكون لذة إذا كان لها شعور بحصول ذلك اللذيذ والكمال ووصوله إليه، وعلى أنّ ذلك الكمال أيضاً يختلف. فقد يكون كمالاً في الواقع أو مقيساً إلى غير ذلك الملتذّ، فحينئذ لا يكون الشعور بحصوله له لذّة ولا خيراً له. وقد يكون كمالاً بالقياس إليه بأن يعتقد كونه كمالاً له، سواء كان كمالاً له في الواقع أو لم يكن. فحينئذ يكون الشعور بحصوله له لذّة، وعلى أنّ الكمال الذي يكون الشعور بحصوله له لذّة ينبغي أن يكون كمالاً بالفعل لا بالقوّة. ومنه يتلخّص التنبيه على مهيّة اللذّة، حيث تلخّص أنّ اللذّة ـ ويُعبّر عنها بالخير أيضاً ـ هو الشعور بموافقة الموافق الذي هو حصول الكمال الذي هو كمال بالقياس إليه، وهو كمال بالفعل. وكذلك يتلخّص منه التنبيه على مهيّة الألم، فإنّه بخلاف ذلك. وهذا الذي يظهر منه التنبيه على مهيّة اللذّة والألم قريب ممّا ذكره في «الإشارات» في التنبيه على مهيّتهما.

قال: «تنبيه أنّ اللذّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث

هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ».[١]

وقد قال المحقّق الطوسيّ في شرحه: «أمّا الإدراك فقد مرّ شرح اسمه، وأمّا النيل فهو الإصابة والوجدان. وإنّما لم يقتصر على الإدراك، لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، ونيله لا يكون إلّا بحصول ذاته، واللذّة لا تتمّ بحصول ما يساوي اللذيذ، بل إنّما تتمّ بحصول ذاته. وإنّما لم يقتصر على النيل لأنّه لا يدلّ على الإدراك إلّا بالمجاز. وإنّما أوردهما معاً لفقدان لفظ يدلّ على المعنى المقصود بالمطابقة. فقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة وأردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز.

وإنّما قال «لوصول ما هو عند المدرك» ولم يقل «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذّة ليست هي إدراك اللذيذ، فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ عند الملتذّ ووصوله إليه.

وإنّما قال: «ما هو عند المدرك كمال وخير» لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء وهو لا يعتقد كماليّته وخيريّته فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذّ به. فالمعتبر كماليّته وخيريّته عند المدرِك لا في نفس الأمر، والكمال والخير هنا ـ أعني المقيسين إلى الغير ـ هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له، أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء.

والفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة من القوة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار فقط كمال، وباعتبار كونه مؤثّراً خير؛ والشيخ إنّما ذكرهما لتعلّق معنى اللذّة بهما، وأخّر ذِكر الخير لأنّه يفيد تخصيصاً ما بذلك المعنى. وإنّما قال: «من حيث هو كذلك» لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة، والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير.

فهذه مهيّة اللذّة، و يقابلها مهيّة الألم كما ذكره. وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم: «اللذّة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي». ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضع[٢]، انتهى كلامه.

---

١ ـ شرح الإشارات ٣٣٧/٣.

٢ ـ شرح الإشارات ٣ /٣٣٧ ـ ٣٣٩.

وأنت بعد ما أحطت بما ذكره المحقّق الطوسيّ (ره) في شرحه، يظهر لك بيان تقارب ما ذكره الشيخ في الكتابَين في المعنى المحصّل لمهيّة اللذّة والألم، وإن كان بين ما في الكتابَين تغاير ما في بعض العبارات، ومن جملته أنّه أطلق في «الشفاء» لفظ الخير على اللذّة، وفي «الإشارات» على الكمال، والأمر فيه سهل.

وأما ما ذكره في الأصل الثاني، فهو تنبيه على أنّ مراتب اللذّات، وكذا مراتب الآلام مختلفة متفاوتة باعتبار تفاوت الكمالات التي حصولها لذّة وفقدانها ألم. فبعضها أفضل وأتمّ، وبعضها أكثر، وبعضها أدوم، وبعضها أوصل، وبعضها أكمل، وبعضها أشدّ، إلى غير ذلك من وجوه التفاوت والاختلاف التي كلّها بيّنة لا سترة فيها.

وما ذكره في الأصل الثالث هو بالحقيقة تفريع على ما ذكره في الأصل الأوّل، من التقييد بالشعور بالموافقة والتقييد بحصول الكمال، وتنبيه على فائدة القيدَين في تعريف اللذّة، ويُعلم منه فائدتهما في تعريف الألم بالمقايسة وتنبيه على أنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال بحيث يعلم أنّه كائن ولذيذ، لكن لا يتصوّر كيفيّته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه، كما في العنّين بالنسبة إلى لذّة الجماع، والأكمه عند الصور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المنتظمة، فإنّه وإن كان يتيقّن أنّ في هذه الأمور لذّة، إلّا أنّ هؤلاء لا يلتذّون بها لأجل عدم شعورهم بها وعدم حصولها لهم.

ومنه يُعلَم أنّ الوجه في أنّا لانلتذّ بالصحّة والسلامة مع كونهما كمالاً حاصلاً لنا، أنّ الشعور بحصول الكمال الذي هو المعتبَر في حصول اللذّة غير حاصل هناك، حيث استمرار المحسوسات يُذهل النفس عن إحساسها. وبالجملة، فسواء انتفى الشعور والحصول جميعاً ـ كما في الصور الأوّلة ـ أو انتفى الشعور فقط كما في الصورة الأخيرة ينتفي اللذّة، فلذا قيّد في مفهوم اللذّة قيد الحصول والشعور.

ومنه يُعلم وجه التقييد بضدّ ذلك في مفهوم الألم أيضاً، فإنّ صاحب الحميّة مثلاً إذا لم يُقاسِ وَصَبَ (أي المرض) الأسقام ولم يعرضه آفاتها، ربّما يتألّم عن تناول المتناولات الرديّة ولم يحترز عنه لعدم شعوره بها مع العلم بكونها مؤلمة. ومن ذلك يظهر

أنّه يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ كلّ لذّة فهو كما للحمار في بطنه وفَرجه، وأنّ المبادي الأُولى والملائكة المقرّبين عادمو اللذّة.

وبالجملة، يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ اللذّات مقصورة على اللذّات الحسّيّة الخسيسة، وأن ليس في الوجود لذّة عقليّة، وأنّ الملأ الأعلى ليس لهم لذّة، فإنّ مَن يتوهّم ذلك فحاله كحال العنّين والأكمه والأصمّ، بل كحال الحمار، حيث أنّه إنّما يجد تلك اللذّة الخسيسة في بطنه وفرجه فقط ولا يشعر بلذّة أُخرى أعلى منها عقليّة، ولم يحصل له ذلك الكمال، مع أنّه لا نسبة للّذّة العقليّة إلى هذه اللذّة الخسيسة، فإنّ اللّذات ـ كما ذكره في الأصل الثاني ـ متفاوتة، واللذّة العقليّة أعلى من الحسّيّة من كلّ وجه كما سيأتي بيانه.

وهذا المطلوب الذي بيّنه الشيخ هنا بعبارة وجيزة، قد بيّنه في «الإشارات» بكلام أبسط، قال: «وهمٌ وتنبيه، إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّيّة أنّ اللذّات القويّة المستعلية هي الحسّيّة وأنّ ما عداها لذّات ضعيفة، وكلّها خيالات غير حقيقيّة، وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له تميّز ما، فيقال له: أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبة ما ـ ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ـ قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة، وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفّة والرئاسة مع صحّة جسمه في صحّة (حشمة ن د) حسّيّة فيقبض اليد منهما مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم، وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهىً حيوانيّ مُتنافَس فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به.

وكذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه، ويستحقر هول الموت ومفاجآت العطب[1] عند مناجزة المبادرين، وربّما اقتحم[2] الواحد

---

١ ـ العطب: الهلاك.

٢ ـ اقتحم: دخل بلا رويّة.

منهم على عدد دَهْم[1] ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقّعه من نذّة الحمد ولو بعد الموت، كأنّ ذلك يصل إليه وهو ميّت. فقد بان أنّ اللذّات الباطنه مستعلية على اللـذّات الجسميّة، وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العجم من الحيوانات، فإنّ من كلاب الصيد ما يقبض على الجوع ثمّ يُمسكه على صاحبه وربّما حمله إليه، والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربّما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها، فإذا كانت اللذّات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقليّة، فما قولك في العقليّة.[2]

«تذنيب: فلا ينبغي لنا أن نسمع إلى قول من يقول: إنّا لو حصلنا على جملة لا نأكل ولا نشرب ولا ننكح، فأيّة سعادة تكون لنا؟ والذي يقول هذا، فيجب أن يُبصّر ويقال له: يا مسكين، لعلّ الحال التي للملائكة وما فوقها ألذّ وأبهج وأنعم من حال الأنعام، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبةٌ يعتدّ بها».[3] انتهى كلامه.

وبالجملة، فيُعلم ممّا ذكره في الكتابَين أنّ اللذّات العقليّة أعظم من اللذّات الحسّيّة، وهو المطلوب.

وما ذكره في الأصل الرابع هو بالحقيقة تفريع على ما ذكره في الأصل الأوّل أيضاً، من التقييد بحصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، وتنبيه على فائدة هذا القيد في تعريف اللذّة، بل تفريع عليه وعلى ما ذكره فيه من التقييد بالشعور أيضاً في تعريف اللذّة.

وبالجملة فهو تنبيه على أنّه قد يتيسّر للقوّة الدرّاكة الكمال والأمر الملائم لها، إلّا أنّها لا تستلذّه لحصول مانع أو شاغل هناك للنفس، فتكرهه وتؤثر ضدّه عليه، مثل كراهية

---

١ ـ الدهم: العدد الكثير.

٢ ـ شرح الإشارات ٢/٣٣٤ ـ ٣٣٥، و فيه: إنّه قد سبق إلى... من له تمييز فيمال... والنرد ونحوهما... في صحبة فيقبض اليد... مناجزة الأقران المبارزين... الواحد على عدد... على اللذّات الحسّيّة... ما تقتنص على الجوع... والواضعة من الحيوانات...

٣ ـ شرح الإشارات ٢/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

بعض المرضى للطّعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديّة الكريهة بالذات، وربّما لم تكرهه ولا تستلذّه أيضاً، كالخائف يجد الغلبة واللذّة فلا يستلذّها.

وما ذكره في الأصل الخامس هو بالحقيقة تفريع على ما ذكره في الأصل الأوّل أيضاً من التقييد بالشعور، وتنبيه على فائدة ذلك القيد في تعريف الألم، بل تنبيه على فائدة ذلك القيد وقيد حصول ضدّ الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال جميعاً في تعريف الألم، حيث ظهر فيه أنّ المُعتبَر في الألم هو الشعور بحصول ضدّ ما هو الكمال بالقياس إليه، وهذا ظاهر في المثال الذي ذكره أوّلاً وثالثاً. ويظهر منه في مثاله الثاني أنّ ذلك تنبيه على فائدة ذلك القيد أو ذينك القيدَين في تعريف اللذّة والألم جميعاً. وكيفما كان، فهو تنبيه على أنّه قد يكون القوّة الدرّاكة ممنوّة لضدّ ما هو كمال لها، لكن لا تحسّ به ولا تتنفّر عنه ولا تتألّم منه لحصول عائق عن ذلك، حتّى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذّت به وتألّمت، مثل الممرور فإنّه ربّما لم يحسّ بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستنقي أعضاءه، فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مُشتهٍ للغذاء البتة بل كارهاً له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدّة طويلة فلا يلتذّ بالغذاء، فإذا زال العائق عاد إلى واجبة في طبعه واشتدّ جوعه وشهوته للغذاء، فيتألّم من فقدان الغذاء حتّى لايصبر عنه ويهلك عند فقدانه، وقد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير، إلّا أنّ الحسّ مؤوف فلا يتأذّى البدن به ولا يتألّم حتّى تزول الآفة فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

والحاصل أنّه بتلك القيود التي اعتُبرت في مهيّة اللذّة والألم، لا يرد نقض لا على تعريف اللذّة ولا على تعريف الألم. وقد زاد في «الإشارات» في البيان، وزاد قيداً آخر به يندفع النقوض عن تعريف اللذّة والألم.

قال: «تنبيه، إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطف لفهمه، زدنا فقلنا: إنّ اللذّة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ للمدرك، فإنّه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط. أمّا غير السالم فمثل عليل المعدة إذا زال مانعه عادت لذّته وشهوته وتأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه.

تنبيه: وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدرّاكة ساقطة، كما في قرب الموت من المرضى، أو معوّقة كما في الخدر فلا يتألّم، فإذا انبعثت القوّة أو زال العائق عَظُم الألم»[١]. انتهى.

وهذا الذي ذكرناه إنّما هو الكلام في بيان الأُصول الخمسة التي أصّلها.

في بيان اللذّة العقليّة للنفس وأنّها أعلى من الحسّيّة وكذلك الألم

ثمّ أنّ الشيخ بعد ما قرّر تلك الأُصول قال: «فإذا تقرّرت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه، فنقول: إنّ النفس الناطقة كما لها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقليّاً إلى آخر ما ذكره» و مقصوده من ذلك أنّه حيث تقرّرت هذه الأُصول وتقرّر أنّ مراتب اللذّة متفاوتة بعضها أعلى من بعض، وأنّ في الوجود لذّة عقليّة هي أعلى من اللذّة الحسّيّة، فيجب أن نبيّن أنّ اللذّة العقليّة للنفس الناطقة الإنسانيّة ماذا؟ وأنّها بأيّة جهة وأيّ سبب أعلى من الحسّيّة؟ حتّى يعلم منه بالمقايسة وجود ألم عقليّ لها أيضاً وأنّه أشدّ من الحسّيّ.

بيان الأوّل أنّ معنى اللذّة هو الشعور بحصول الكمال الذي هو بالقياس إلى المدرك كمال بالفعل، فشعور النفس الإنسانيّة أيضاً بحصول الكمال الخاصّ لها يكون لذّة لها، وكمالها الخاصّ بها من حيث هي ذات مجردة أن تصير عالماً عقليّاً مرتسماً فيها صور الكمال والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ مبتدياً مبدئاً من الكلّ وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانيّة المتعلّقة نوعاً من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلمة بهيآتها وقواها، ثمّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالَماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، فتصير مع كونه عالماً صغيراً منطوياً فيها العالم الأكبر، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والكمال الحقّ، ومتّحداً به ومنتقلة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره.

---

١ ـ شرح الإشارات ٣٤٣/٣، و فيه: فلا يتألّم به، فإذا انبعثت بالقوّة...

وبعبارة أُخرى كما ذكره في «الإشارات» أنّ الكمال الخاص بالجوهر العاقل من الإنسان أن يتمثّل فيه جلية الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يمثل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه، مجرّداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الروحانيّة السماويّة والأجرام السماويّة، ثمّ ما بعد بذلك تمثّلاً لا يمائز الذات، وحيث كان كمالها الخاصّ بها ما ذكر، يكون شعورها به هو لذّتها العقليّة، والشعور بضدّه ألمها العقليّ.

وبيان الثاني أنّه لا سترة في أنّه إذا قيس هذا الكمال الخاصّ بها بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأُخرى الحسّيّة، كتكيّف العضو الذائق والشامّ واللامس مثلاً بالكيفيّة الملائمة المحسوسة الذي هو كمال القوة الشهوانيّة، وكتكيّف النفس الحيوانيّة بكيفيّة غلبة أو كيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه الذي هو كمال القوة الغضبيّة. وكتكيّفها بكيفيّة ما ترجوه أو ما تذكره الذي[1] الأوّل منهما كمال القوة الواهمة، والثاني كمال القوة الحافظة، إلى غير ذلك من الكمالات بالقياس إلى سائر القوى الحسّيّة الجسمانيّة، كان هذا الكمال الخاصّ بالنسبة إلى تلك الكمالات بحيث يصحّ أن يُقال أنّه أفضل وأتمّ منها من جميع الوجوه، وأقوى كيفيّة وأكثر كمّيّة من جميع الجهات والاعتبارات، بل لا نسبة له إليها بوجهٍ من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة، وسائر ما يتمّ بدوام إلذاذ المدركات كما ذكرناه في الأصل الثاني.

وأمّا الدوام فكيف يقاس الدوام الأبديّ الحاصل في الكمال العقليّ بدوام المتغيّر الفاسد الحاصل في الكمالات الأُخر. وأمّا شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح كما في كمال القوى الحسّيّة ـ حيث أنّ الحسّ لا يدرك إلّا كيفيّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره ـ بالقياس إلى ما هو سارٍ في جوهر قابله كما في الكمال العقليّ ـ حيث أنّ العقل يصل إلى كُنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي، وليرى في جوهر معقوله حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال، إذ العاقل والمعقول شيء واحد

---

١ ـ «اللذين» خ ل.

أو قريب من الواحد.

وأمّا أنّ المدرك في نفسه في الإدراك العقليّ أكمل فأمرٌ لا يخفى. وأمّا أنّه أشدّ إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تأمّل وتذكّر منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس الناطقة أكثر عداداً للمدركات، حيث أنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى، وذلك لأنّ أجناس الوجودات وأنواعها غير متناهية. وكذلك المناسبات الواقعة بينهما والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة، وإن تكثّرت فإنّما تكثّرت بالأشدّ والأضعف، كالحلاوتَين المختلفتين. وكذلك هي أشدّ تقصيّاً للمدرك وأشدّ تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلّا بالعرض، ولها الخوض في بطن المدرك وظاهره. فإذا كانت حال الكمالات العقليّة هذه، وحال الكمالات الحسّيّة بخلافه، وكانت اللذّة التابعة لهما بتَينك الحالتَين أيضاً، حيث أنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة نسبة الكمال إلى الكمال، والإدراك إلى الإدراك، كانت اللذّة العقليّة أقوى كيفيّة وأكثر كمّيّة من جميع الجهات من الحسّيّة. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، وكيف يُقاس هذه اللذّة العقليّة باللذّة الحسّيّة والوهميّة والغضبيّة مثلاً، وكيف يقاس الألم العقليّ بالألم الحسّيّ أيضاً؟ وبذلك تمّ بيان ما رامه هنا.

وقوله: «ولكنّا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذّة... إلى آخر ما قاله» تنبيه على حلّ إشكال يرد على هذا الموضع.

بيان الإشكال أنّ كلّ قوّة تشتاق إلى كمالها الخاصّ بها وتتألّم بحصول ضدّه لها، كالباصرة مثلاً فإنّها تشتاق إلى النور وتلتذّ بالشعور بحصوله لها، وتنفر عن الظلمة وتتألّم منها. فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانيّة، فما بالها لا تشتاق إلى حصولها ولا تتألّم لحصول الجهل بها المضاد لها؟

وبيان الحلّ أنّ سبب ذلك هو انتفاء شرط اللذّة هنا وكذا شرط الألم، من الشروط المتقدّمة في الأصول المتقرّرة. أمّا شرط اللذّة فمن جهة أنّه قد تقرّر فيها أنّه قد يتيسّر للقوّة الدرّاكة كمال وأمر ملائم، وهناك مانع أو شاغل للنفس، فلا تلتذّ به، بل ربّما تكرهه، وهذا فيما نحن فيه متحقّق. حيث أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات حال كونها في ضمن البدن يمنعها إلى الالتفات إلى المعقولات، وانغمارها في الرذائل البدنيّة يشغلها عن

الاقبال إلى المعقولات والشعور بها، ولأجل ذلك لا تلتذّ بتلك المعقولات وإن كانت حاصلة لها، فإنّها ما لم تُقبل إليها لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق إليها فلم تلتذّ بالشعور بحصولها لها.

وأمّا شرط الألم، فمن جهة أنّه قد تقرّر في تلك الأصول أيضاً أنّه قد يحصل للقوّة الدرّاكة سبب الأذى والألم، لكنّها لا تتأذّى منه لحصول عائق منه، وهذا أيضاً حاصل هنا، فإنّ أضداد الكمالات العقليّة وهي الجهالات بها لما كانت مستمرّة الوجود غير متجدّدة، وكانت النفس الإنسانيّة مشتغلة بغيرها غير شاعرة بها، كما أنّها غير شاعرة بتلك الكمالات أيضاً، فلم تكن مدركة لتلك الأضداد، فلم تكن تتألّم منها. وهذا بيان محصّل مرامه.

وأمّا تحرير كلامه، فهو أن يقال: ولكنّا في عالمنا وبدننا هٰذين وانغمارنا في الرذائل الحسّيّة البدنيّة لا نحسّ بتلك اللذّة العقليّة إذا حصل عندنا شيء من أسباب تلك اللذّة لأجل فقدان شرطها كما أومأنا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول الخمسة، ولذلك لا نطلب تلك اللذّة ولا نحنّ إليها ولا نشتاق إليها. اللّهمّ إلّا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا، ونفضنا تلك الرذائل عن جواهر نفسنا، وشعرنا بتلك الكمالات ولذّاتها نوعاً من الشعور، وطالعنا شيئاً من تلك اللذّة، فحينئذ حيث كان الخلع غير تامّ والنفض غير كامل، لم ندرك تلك اللذّة إدراكاً كاملاً أيضاً، بل ربّما تخيّلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات العقليّة واستيضاح المطلوبات اليقينيّة، ونسبة التذاذنا ذلك إلى الالتذاذ بإدراك حقائق تلك المعقولات والوصول إلى كُنهها نسبة التذاذ الحسّ بتنشّق الروائح المذاقات اللذيذة اطيّبة أنفسها، إلى الالتذاذ بتطفّفها وتخيّلها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود غير مُتناهٍ.

ويشهد بما ذكرنا أنّك إذا تأمّلت أمراً عويصاً عقليّاً يهمّك، وعرضت عليك شهوة بدنيّة جسمانيّة، وخُيّرت بين الظفرين، أيّ الظفر بذلك الأمر العويص والظفر بتلك الشهوة، استخففتَ بالشهوة وآثرت الظفر بالأمر العويص على الظفر بها إن كنت كريم النفس عالي الهمّة. فمِن هذا يُعلم أنّ لك في ضمن هذا البدن أيضاً لذّة عقليّة وأنت تدركها وتؤثرها

على اللذّة الحسّيّة. بل الأنفس العاميّة الغير الكريمة أيضاً تكون لها تلك الحالة، فإنّها أيضاً قد تترك الشهوات المعترضة لها التي هي لذّات حسّيّة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغير، التي كلّها آلام عقليّة.

وبالجملة، فالأحوال العقليّة تؤثّر على أضدادها الجسمانيّة ويُصبر لها على المكروهات الطبيعيّة، فيُعلم من ذلك أنّ الغايات العقليّة أكرم على الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في الأشياء النبيهة العالية. إلّا أنّ الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير والشرّ، ولا تحسّ بما يلحق الأمور النبيهة، لما قيل من المعاذير. وهذا شرح كلامه هنا.

وقد أشار في «الإشارات» إلى أنّه قد يوجد حظّ وافر من اللذّة الحقيقيّة العقليّة للنفس وهي في ضمن البدن.

قال: «وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كلّ وجه والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمّل الجبروت، المعروضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذا اللذّة حظّاً وافراً قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيء».

ثمّ قال: «والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظّظها مباشرة الأمور الأرضيّة الخاصّة، إذا سمعت ذِكراً روحانيّاً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاشٍ شائق لا تعرف سببه، وأصابها وجدٌ مبرّح مع لذّة مفرجة (مفرّحة خ) يفضي بها ذلك إلى حيرة ودهش، وذلك للمناسبة وقد جُرّب هذا تجريباً شديداً».[١] انتهى كلامه.

في بيان السعادة والشقاوة العقليّين من جهة القوّة النظرية للنفس بعد مفارقتها عن البدن

وقوله: «وأمّا إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منّا تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصّله... إلى آخر ما ذكره».

١ ـ شرح الإشارات ٣/٣٥٤.

بيان: لأنّ الأنفس الإنسانيّة وإن كانت حين كونها منغمرة في البدن، غير مدركة للذّاتها العقليّة وآلامها العقليّة حقّ الإدراك، إلّا أنّها بعدانفصالها عن البدن ومفارقتها عنه، تكون مدركة حقّ الإدراك لتلك اللذّات، ملتذّة بها، متألّمة بتلك الآلام.

وبيان ذلك في الألم أنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، وكانت تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصّله وهي بالطبع نازعة إليه، مشتاقة إليه، إذ عقلت بالفعل أنّ ذلك الكمال موجود لها، إلّا أنّ اشتغالها بالبدن ـ كما قلنا ـ قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما يُنسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلّل، وكما تُنسي الأمراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه، وتميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة كما تقرّر في الأُصول المتقدمة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ذلك الكمال كفاء ما يعرض من اللذّة العقليّة التي أوجبنا وجودها لها إن كانت لها، ودلّلنا على عِظم منزلتها، فيكون ذلك الألم هو الشقاوة العقليّة والعقوبة التي لا يَعْدِلها شقاوة حسّيّة كتفريق النار للاتّصال وتبديل الزمهرير للمزاج، بل أيّة نسبة للنار الروحانيّة التي هي «نار اللّه الموقدة التي تطّلع على الأفئدة» إلى النار الجسمانيّة؟ فيكون مثلنا حينئذ في عدم إدراكنا لذلك الألم الروحانيّ حين كوننا في البدن، مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف من الأصول، أو الذي قد عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادّة الملابسة وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذّ، ثمّ عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأمّا بيان ذلك في اللذّة، فلأنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، وكانت القوّة العقليّة بلغت من النفس حدّاً من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التامّ الذي لها أن تبلغه، أي أن تكون بحصول ذلك الكمال لها كاملة بحسب ذاتها كمالاً مناسباً لها ومن شأنها أن تبلغه، بلغته بعد مفارقة البدن وأدركته والتذّت به لذّة عظيمة أعظم من كلّ لذّة حسّيّة. ومثلها في أنّها لاتدرك تلك اللذّة في البدن وتدركها بعد المفارقة عنه، مثل الخدر الذي أُذيق المطعم الألذّ وعرض لحالته أن لا يشتهيه، وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر، فطالع اللذّة العظيمة دفعة.

ولا سترة في أنّ تلك اللذّة العقليّة الحاصلة للنفس بعد مفارقتها عن البدن، لذّة لا من

جنس اللذّة الحسّيّة والحيوانيّة بوجه، بل لذّة تُشاكل الحال الطيّبة التي هي للجواهر الحيّة المحضة والملائكة المقرّبين، وهي أجلّ من كلّ لذّة وأشرف. فهذه هي السعادة الحقيقيّة العقليّة، وتلك هي الشقاوة الحقيقيّة العقليّة.

وقوله: «وتلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين الخ» غرضه منه أنّ تلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحدٍ من الناقصين، بل لبعضهم، وأنّها فيمن تكون له مختلفة المراتب أيضاً.

وبيانه أنّ تلك الشقاوة التي ذكر أنّها تكون بفقدان النفس لكمالها الخاصّ بها الذي هو معشوق لها، ليست لكلّ واحد من الناقصين غير الكاملين، بل للناقصين الذين اكتسبوا في ضمن البدن، للقوّة العقليّة التشوّق إلى كمالها، ثمّ حرموا من ذلك الكمال. وذلك الاكتساب للتشوّق أو التشوّق هو عندما تَبَرْهَن لهم وتحقّق عندهم أن من شأن النفس إدراك مهيّة الكلّ، أي كلّ الموجودات بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإنّ ذلك الاكتساب للتشوّق أو التشوّق ليس في النفس من حيث هي نفس بالطبع الأوّل، وإلّا لكانت كلّ نفس مكتسبة لذلك متشوّقة إليه، وهو خلاف الواقع، حيث إنّ بعض النفوس الناقصة نفوس ساذجة صرفة، لم تكتسب تشوّقاً أصلاً. كما أنّ كسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ليس فيها بالطبع الأوّل أيضاً، وهو ظاهر: ولا أيضاً ذلك الاكتساب للتشوّق أو التشوّق في سائر قوى النفس بالطبع الأوّل، حتّى يكون كونه فيها بالطبع سبباً لتشوّق النفس إلى كمالها الخاصّ بها من دون اكتسابٍ لذلك، لأنّ تشوّق تلك القوى إلى كمالاتها وشعورها بها إنّما يكون أيضاً بعد حصول أسباب ذلك التشوّق والشعور لا بالطبع، مع أنّ تشوّقها إلى كمالاتها كيف يكون سبباً لتشوّق النفس إلى كمالها، والحال أنّ كمالاتها مخالفة لكمال النفس وليس بينهما رباط ليكون التشوّق إلى أحدهما سبباً لحصول التشوّق بالآخر.

فظهر من هذا أنّ الاكتساب للتشوّق أو التشوّق إنّما يكون للنفس التي كانت في ضمن البدن في مرتبة العقل بالمَلَكة بالنسبة إلى كمالها المعشوق لها، وإن كانت بالنسبة إلى غير ذلك الكمال في المراتب الأُخر. وأمّا النفوس والقوى الناقصة الساذجة الصرفة التي

في مرتبة العقل الهيولانيّ بالنسبة إلى حصول الكمال الخاصّ المعشوق لها، كنفوس البُله والمجانين والأطفال التي لم تدرك أنّ لها كمالات ولذّات. فكأنّها هيولى محضة موضوعة لم تكتسب البتّة هذا الشوق. لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس، إذا تبرهن للقوّة أنّ هاهنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت.

وبالجملة، إذا تحقّق عندها أنّ هاهنا أموراً كذلك، وعرفت إنّيّتها وكذا مهيّاتها من وجهٍ في الجملة، وإن لم تعرفها من الوجه الآخر الذي تكون معرفتها منه بالاكتساب، وأمّا قبل ذلك التبرهن وكون النفس في مرتبة العقل الهيولانيّ بالنسبة إلى ذلك الكمال الخاص وإن كانت بالنسبة إلى غير ذلك في المراتب التي بعد العقل الهيولانيّ فلا يكون لها هذا التشوّق، لأنّ هذا التشوق يتبع رأياً، إذ كلّ شوق يتبع رأياً، فما لم يحصل الرأي لم يحصل الشوق، وليس هذا الرأي للنفس رأياً أوّليّاً، بل رأياً مُكتسَبا كما عرفت، فليس لهذه النفس الساذجة الصرفة شوق إلى كمالها الخاص، فليس لها ألم وتأذّي بسبب فقدانها إيّاه، ولا شقاوة من هذه الجهة. ومثلها حينئذ مثل العنّين بالقياس إلى لذّة الجماع، والأكمه عند الصور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المنتظمة، فإنّهم لا يتأذّون بفقدان هذه اللذّات لعدم شوقهم إليها، بل النسبة أبعد بكثير، بل لا نسبة أصلاً.

وأمّا هؤلاء المكتسبون للرأي المستتبع للشوق إلى الكمال الخاصّ للنفس، فهم إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت عن البدن ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال عن البدن الكمال والتمام الذي من شأنها أن تبلغه لو استكملت، حرمت من الوصول إلى ذلك الكمال المعشوق لها، ولم تنل ما رجت منه، فخابت وخسرت ووقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ الذي تختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب الشوق إلى ذلك الكمال وحرمانها منه، وكذا بحسب اختلاف مراتب الكمالات المعدّة لكلّ نفس، فكلّما كان الشوق أعظم والكمال المعدّ أكمل والحرمان أبلغ، كان الألم أشدّ والحسرة أدوم وأعظم، وإنّما كان هذا الشقاء أبديّاً لا يزول لأنّه لا يُجبَر ولا يزول سببه، فإنّ أوائل الملكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، لا شكّ أنّها تُكتسب بالبدن لا غير، وإن فرضنا أنّ لها في ضمن البدن إدراكاً

مخصوصاً بها من دون مشاركة البدن و معاونته لها في ذلك، وقد فُرض أنّها فارقت البدن، فلم يكن لها اكتساب تلك الملكة ثانياً حتّى يمكن لها الاستكمال مرّة أُخرى، وزوال ما هو سبب لهذا الشقاء، ويتيسّر لها انقطاعه مع ظهور أنّ حصول العلم بتلك المعلومات التي فقدت النفس العلم بها، ليس ضروريّاً حتّى يحصل لها العلم بها مرّة أُخرى ويزول عنها الشقاء، فإنّه لو كان ضروريّاً بعد الموت، لكان ضروريّاً حين كونها في البدن أيضاً، فكان حاصلاً، والمفروض خلافه.

في أصناف الناقصين بحسب القوّة النظريّة

ثمّ إنّ هؤلاء الناقصين الذين تكون لهم هذه الشقاوة الأبديّة، بحسب الجليل من النظر صنفان:

صنف هم مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الإنسيّ، أي في كسب الكمال الخاصّ بالنفس الإنسانيّة، وهذا بإطلاقه شامل للمُعرضين والمهملين جميعاً.

أمّا المعرضون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب أنّهم مع اكتسابهم للتشوّق إلى ذلك الكمال. ومعرفتهم باكتسابهم النظريّ القاصر أنّ لهم كمالاً خاصّاً بهم، لم يشتغلوا باكتسابه، فلم يكتسبوه ولا اكتسبوا ما يضادّ ذلك الكمال أيضاً، إلّا أنّهم اشتغلوا بما يصرفهم عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادٍّ له كبعض الأُمور الدنيويّة. فصاروا مُعرضين عنه مقصّرين فيه.

وأمّا المهملون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب أنّهم مع اكتسابهم لذلك التشوق لم يشتغلوا لا بكسب الكمال ولا بكسب ما يضادّه وتكاسلوا في اقتناء الكمال، فصاروا مقصّرين فيه، سواء تكاسلوا في اقتناء غير الكمال أيضاً مطلقاً، أم لم يتكاسلوا فيه بل اشتغلوا في الجملة بما ليس بمضادّ له ولا بصارف عنه من الأُمور الدنيويّة.

وصنف هم المعاندون الجاحدون المتعصّبون لآراء فاسدة مضادّة للآراء الحقّة، وهذا أيضاً بإطلاقه يشمل ما إذا كانت تلك الآراء الفاسدة سفسطيّة أو مشاغبيّة أو جدليّة، سواء

كانت ناشئة عن رأي ذلك الجاحد نفسه، أو كانت مبنيّة على التقليد لغيره. وما إذا كان الجحود لمحض العناد، أو طلباً للرئاسة والشهرة ونحو ذلك، وما إذا كان الجاحد مع اكتسابه للشوق إلى كماله منذ أوّل فطرته واعترافه بإنّيّته، بحيث يكون له اعتراف بمهيّته أيضاً في الجملة باطناً، لكنّه كان جاحداً لمهيّة ذلك الكمال ظاهراً رأساً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما قال تعالى في شأن بعض الجاحدين: ﴿وَ جَحَدُوا بها واستيقنتها أنفُسُهم﴾[1]. أو لم يكن اعتراف بمهيّة أصلاً، كما في صورة الجهل المركب.

وبالجملة، فالمستفاد من كلامه أنّ كلّ هؤلاء الناقصين من الأصناف المذكورة يتعذّبون دائماً بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم، وأنّه إنّما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظريّ قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه. وهو فطانتهم البتراء، وإنّما حصل القصور لهم من حيث قوّتهم النظريّة، ومن حيث طروء حالة عليها جعلت قوّتهم النظريّة قاصرة، وتلك الحالة أوّلاً هي في المعرضين هيئة وجوديّة صارفة عن اكتساب الكمال، وإن لم تكن مضادّة له، وفي الجاحدين هيئة وجوديّة مضادّة له، وأمّا في المهملين فلا هذه ولا تلك، بل هي التكاسل، سواء اعتبرته أمراً وجوديّاً أو أمراً عَدَميّاً.

ثمّ أنّه تستتبع تلك الحالات حالات أُخر هي في المعرضين والمهملين حالة الجهل البسيط بالمعلومات الحقّة، وهي حالة عدميّة تقابل العلم تقابل العدم والملكة، وفي الجاحدين اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد أو عناد أو نحو ذلك، وهذا هو حالة وجوديّة تقابل العلم تقابل التضادّ، أي الحالة التي تُسمّى جهلاً مركّباً، لأنّها جهل بما في الواقع مع الجهل بأنّه جاهل، سواء كان الجهل باطناً وظاهراً جميعاً كما في بعض الجاحدين، أو ظاهراً فقط كما في بعضهم، كما أشرنا إلى ذلك.

ثمّ إنّ أسوأ هؤلاء الأصناف الثلاثة حالاً هم الجاحدون، لما اكتسبوا من هيآت مضادّة للكمال، سواء كانت تلك الهيئات هيئات أوّليّة أو ثانويّة، ثمّ المعرضون، ثمّ

---

[1] ـ النمل (٢٧) : ١٤.

المهملون. وكلّ هؤلاء الأصناف أيضاً مختلفون في التعذّب بحسب اختلاف مراتب الجحود والإعراض والإهمال.

وحيث كان المفروض في الكلّ التعذّب دائماً، يجب أن تكون تلك الحالة الطارئة على القوّة النظريّة التي هي سبب لقصورها ونقصانها ولتألّمها وتعذّبها حالةٌ مستحكمة مستمرّة راسخة، صارت هي صورة لجوهر النفس باقية ببقائها، إلّا لم يكن التعذّب دائماً، بل يمكن أن يكون ذلك الشقاء الذي بسببها منقطعاً منجبراً بزوال تلك الحالة شيئاً فشيئاً، ويشهد بما ذكرناه ما ذكره المحقّق الطوسيّ (ره) في شرح كلام الشيخ في «الإشارات».

قال الشيخ: «ثمّ اعلَمْ أنّ ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور، وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذّب».[1]

وقال المحقّق الطوسيّ في شرحه هكذا: «يريد بيان مراتب الأشقياء: و تقدّم لذلك مقدّمة، وهي أن نقول: فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها، وعدم الاستعداد يكون إمّا لأمر عدميّ، كنقصان غريزة العقل، أو وجوديّ، كوجود الأمور المضادّة للكمالات فيها، وهي إمّا راسخة، أو غير راسخة. فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل وهي أسباب النقصان، وكلّ واحد منها إمّا بحسب القوّة النظريّة، وإمّا بحسب القوّة العمليّة فتصير ستّة. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوّتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت، ولا يكون بسببها تعذّب، وهو الذي ذكره الشيخ. والذي يكون بحسب القوّة النظريّة ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور، لكن يدوم بها التعذيب[2]، لأنّه الجهل المركّب المضادّ لليقين، الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه. والشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل، لكنّه أيضاً بوجه تحت النقصان، الذي حكم الشيخ عليه بأنه غير مجبور، والثلاثة الباقية، أعني النظريّة غير الراسخة، كاعتقادات العوامّ والمقلّدة، والعمليّة الراسخة وغير الراسخة، كالأخلاق والملكات الرديّة المستحكمة

---

١ ـ شرح الإشارات ٣/ ٣٥٠.

٢ ـ في المصدر: ... يدوم به التعذّب.

وغير المستحكمة، وهي التي تكون بسبب غواشٍ غريبة، وجميعها يزول بعد الموت، إمّا لعدم رسوخها، وإمّا لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة، فتزول بزوالها لكنّها تختلف في شدّة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبُطْئه، ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكمّ والكيف بحسب الاختلافَين».[١] انتهى كلامه (ره).

والشاهد وإن كان في بعض ما ذكره، كالنظريّة غير الراسخة، إلّا أنّا نقلنا كلامه بتمامه لاشتماله على فوائد أُخر وشواهد أُخرى فيما نحن بصدد بيانه، فتبصر.

وحيث عرفت أنّ ما ذكره الشيخ هاهنا إنّما هو قصور من حيث القوّة النظريّة بسبب طروء حالة عليها مع كون الغريزة تامّة سليمة في كسب الكمال، وأنّ المستفاد منه الفرق بين الحالة الراسخة وغير الراسخة كما يظهر ذلك ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ أيضاً، ظهر لك أنّه لو كان القصور من حيث القوّة النظريّة، لكن من جهة نقصان الغريزة من كسب الكمال بعد أن كانت الغريزة منذ أوّل الفطرة سليمة تامّة في الجملة، بحيث اكتسبت الشوق إلى الكمال المعشوق لها في الجملة، لكن لم تكتسبه لنقصانها، فذلك النقصان أيضاً إن استتبع هيئة راسخة كانت صورة للنفس باقية ببقائها مضادة لها منافية لحقيقتها، يكون التعذّب بها أيضاً دائماً كما في صورة الجهل المركّب المضادّ لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها، وإن لم يكن كذلك فيمكن انقطاع ذلك التعذّب وانجباره، بل ربّما لم يكن به تعذّب أيضاً.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «وأمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات، حتّى يجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعدّيه وجوازه تُرجى هذه السعادة، فليس يمكنني أنصّ عليه الخ».

لمّا بيّن سابقاً كيفيّة السعادة والشقاوة العقليّتين من جهة القوّة النظريّة، وأنّ السعادة العقليّة تحصل بالشعور بحصول الكمال الخاصّ للنفس الإنسانيّة، والشقاوة تحصل بالشعور بضدّه، أراد أن يبيّن أنّ ذلك الكمال ماذا؟ وأن أيّة مرتبة من الكمال العلميّ يكون

---

١ ـ شرح الإشارات ٣/٣٥١ ـ ٣٥٢.

حصولها للنفس منشأ للسعادة العقليّة، وحصول ضدّها لها منشأ للشقاوة العقليّة؟ فقال: «وأمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات» أي من التصوّر بالمعنى الأعمّ الشامل للتصديق بالمعقولات، التي إدراكها كمال خاصّ بالنفس الإنسانيّة، حتّى يجاوز الإنسان بسبب ذلك الكمال الحدّ الذي في مثل ذلك الحدّ تقع هذه الشقاوة، وفي تعدّيه وجوازه والترقّي منه إلى حدٍّ آخر فوقه تُرجى هذه السعادة، فليس يُمكنني أنصّ عليه وأُصرّح به، وأُعيّنه تعييناً لخَفائه ولإشكاله، إلّا نصّاً بالتقريب، وأظنّ أنّ ذلك أن تتصوّر نفس الإنسان المبادئ المفارقة التي هي مبادٍ فاعليّة، لوجودها ولوجود غيرها من الأشياء التي تلك المبادي مبادٍ لها، تصوّراً حقيقيّاً بالكُنه إن أمكن، وإلّا فبوجهٍ يمتاز به عمّا عداه، وتصدّق أيضاً بها تصديقاً يقينيّاً بوجودها عنده بالبرهان، وأن تعرف العلل الغائيّة للأمور الواقعة في الحركات الكلّيّة، دون الحركات الجزئيّة التي لا تتناهى، وبذلك يعسر معرفتها، وأن يتقرّر عندها هيئة الكلّ ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، وأن تتصوّر العناية الأزليّة التي نظام الكلّ على طِبقها، وتتصوّر كيفيّة تلك العناية، وأن تتحقّق أنّ الذات المتقدّمة للكلّ، أي ذات المبدأ الأوّل تعالى شأنّه، أيّ وجودٍ يخصّ ذاته، وأيّة وحدة تخصّ ذاته؟ وكيف ينبغي أن تعرف تلك الذات المقدّسة عن التغيّر، حتّى يلحقها تكثّر وتغيّر بوجهٍ من الوجوه في أسمائه وصفاته وأفعاله؟ وكيفيّة صدور الكثرة من تلك الذات المقدّسة الواحدة بالذات، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها؟

وبالجملة، أن يتحقّق عند النفس الإنسانيّة وجود المبدأ الأوّل تعالى شأنه وصفاته وأفعاله، على ما هو الواقع ويقتضيه البرهان.

ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ في تحديد ذلك الكمال مع كونه تحديداً بالتقريب كما ذكره، فيه إشكال أيضاً يُعرف بالتأمّل الصادق.

والأظهر أن يُقال في تحديده مطابقاً لما دلّ عليه العقل ونطق به الشرع، إنّه هو الإيمان باللّه تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، وبملائكته وكُتبه ورُسله واليوم الآخر وبجميع ما جاء الرُّسُل به من عند اللّه تعالى، أي الإيمان والتصديق بذلك، بحيث يعدّ

المُصدِّق به مؤمناً.

وكيفما كان، فبعد حصول أصل ذلك الكمال على ما حدّه الشيخ أو حدّدناه، إذا ازداد الناظر استبصاراً فيه ازداد للسعادة استعداداً، كما أنّه كلّما ازداد عميً[1] عن ذلك الكمال، ازداد بُعداً من السعادة وقُرباً من الشقاوة، وكأنّه ليس يتبرّأ الإنسان عن هذا العالم الأدنى الحِسّيّ وعلائقه حتّى يحصل له تلك السعادة، إلّا أن يكون شديد العلاقة مع ذلك العالم الأعلى العقليّ، كما فيما بعد مفارقة النفس عن البدن، وكذا في ضمن البدن لبعض النفوس الكاملة، فصار له بسبب تلك الشدّة من العلاقة شوق إلى ما هناك، أي في العالم العقليّ، وعشق لما هناك، فصدّه ذلك عن الالتفات إلى ما خلفه، أي ممّا في العالم الحسّيّ جملة، فحصلت له السعادة حينئذ. رزقنا اللّه تعالى إيّاه وسائر المؤمنين، إنّه جواد كريم.

حال السعادة والشقاوة العقليّتين من جهة القوّة العمليّة

وقوله «ونقول أيضاً: إنّ هذه السعادة الحقيقيّة لاتتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، ونقدّم لذلك مقدّمة كأنّا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إنّ الخُلق مَلَكة تصدر بها عن النفس أفعالٌ بسهولة ما الخ».

لمّا بيّن سابقاً حال السعادة والشقاوة العقليّتين بحسب القوّة النظريّة للنفس، أي حال السعادة بحسب الهيئة العمليّة، وحال الشقاوة بحسب الجهالات، أراد أن يُبيّن هنا حالها بحسب القوّة العمليّة لها، أي حال السعادة بحسب المَلَكات والأخلاق الحسنة، وحال الشقاوة بحسب الملكات الرديّة، فذكر أوّلاً: أنّ هذه السعادة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، يعني أنّ السعادة العقليّة كما أنّها تكون بإصلاح الجزء العلميّ من النفس، وبكمال قوّتها النظريّة، أي حصول العلوم الواقعيّة الحقيقيّة لها، وأنّ الشقاوة العقليّة بخلافها كما ذكر، كذلك تكون السعادة العقليّة بإصلاح الجزء العمليّ منها وبكمال قوّتها العمليّة، وحصول الأخلاق الحسنة لها أيضاً، والشقاوة العقلية بخلافها. وأنّه

---

١ ـ «عمياً» خ ل.

بحصول هاتين السعادتين العقليّتين جميعاً تحصل السعادة الحقيقيّة التامّة الكاملة. فإنّها السعادة التي بحصول كِلا قسمي كمال النفس جميعاً. وأنّه بحصول واحدة منهما فقط، وإن كان تحصُل السعادة لكنّها تكون غير حقيقيّة وغير تامّة، فإنّها بحصول أحد قسمي كمالها دون الآخر. ولا شكّ أنّ ما هو بحصول الجميع أتمّ وأكمل ممّا هو بحصول البعض. فحينئذ فالسعادة الحقيقيّة إنّما هي للكاملين في العلم والعمل، والمستكملين في القوّة النظريّة والعمليّة جميعاً، دون الكاملين في أحدهما فقط، فإنّهم ناقصون أيضاً باعتبار.

ومنه يُعلَم حال الشقاوة الحقيقيّة، أي أنّها تكون للناقصين في العلم والعمل جميعاً، دون الناقصين في أحدهما خاصّة.

ثمّ قدّم مقدّمة تتضمّن معنى إصلاح الجزء العمليّ وإفساده.

وبيانها: أنّ الخُلق ملكة تصدر بها من النفس أفعالٌ ما بالسهولة من غير تقدّم رويّة، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخُلقين الضدّين، كالتوسّط بين البُخل والإسراف، الذي هو الكرم، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكة التوسّط، بل مع حصول تلك الملكة للنفس، ولا يخفى أن ملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوى الناطقة وللقوى الحيوانيّة جميعاً. أمّا للقوّة الحيوانيّة، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانقهار والانفعال من القوّة الناطقة بعد أن قويت القوّة الناطقة وحصلت فيها ملكة التوسّط، وأثّرت هي في القوّة الحيوانيّة وقهرته. فصارت القوّة الحيوانيّة منقهرة عندها مُذعنة لها منفعلة منها.

وأمّا للقوّة الناطقة، فبأن تقوى هي وتحصل فيها هيئة الاستعلاء على القوّة الحيوانيّة وهيئة الانفعال والإذعان من المبادئ العالية. وهذا كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجدة للقوّة الناطقة وللقوى الحيوانيّة جميعاً، ولكن بعكس هذه النسبة، إذ من المعلوم أنّه كما أنّ ملكة التوسط التي يتبعها الخيرات، وهي أمارة قوّة القوّة الناطقة، ومقتضى النفس الإنسانيّة التي في جِبلّتها الخيرات، وكذا هي أمارة استعلائها على القوى الحيوانيّة التي في جبلّتها الشرور. تحدث هي أوّلاً في الناطقة ثمّ في الحيوانيّة بانقهارها منها، كذلك ملكة الإفراط والتفريط التي يتبعها الشرور، وهي أمارة قوّة القوى الحيوانيّة التي في

جبلّتها الشرور. وكذا هي أمارة استعلائها على القوّة الناطقة وانقهارها منها تحدث أولاً في القوى الحيوانيّة، ثمّ في الناطقة بإذعانها منها وانقهارها دونها.

وبالجملة، أنّه من المعلوم أنّ الإفراط والتفريط مقتضياً القوى الحيوانيّة. وأنّه إذا قويت القوى الحيوانيّة وحصلت لها ملكة استعلائية على القوّة الناطقة، ضعفت الناطقة وانقهرت دونها، فحدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانيّة وأثر انفعاليّ قد رسخ في النفس الناطقة، من شأن تلك الهيئة أن تجعل النفس الناطقة قويّة العلاقة مع البدن، شديدة الانصراف إليه؛ وذلك مضادّ لجوهر النفس الناطقة مؤلم موذٍ لها، لأنّ حقيقتها تستدعي أن تكون لها هيئة استعلائية قهريّة على البدن وقواه الحيوانيّة كالقوى الشهوانيّة والغضبيّة مثلاً، فإذا انقهرت منها وانقادت وخدمت إيّاها في تحصيل مآربها الدنيّة الدنيويّة، كان ذلك مضاداً لجوهرها مؤلماً لها وموجباً لحسرتها وشقاوتها.

وأمّا ملكة التوسّط، فالمراد منها هيئة راسخة شأنها تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقياديّة الانقهاريّة من القوى الحيوانيّة، وكذا شأنها بتقيّة النفس الناطقة على جبلّتها الأصليّة، مع إفادة هيئة الاستعلاء على القوى الحيوانيّة، وذلك غير مضادّ لجوهر النفس، ولا مائل إلى جهة البدن، بل عن جهته، فإنّ التوسّط يسلب عنه الطرفين المتضادّين دائماً، بل هو مقتضىٍ جوهرها وحقيقتها كما مرّ.

ثمّ إنّه حيث قرّر هذه المقدّمة، شرع في بيان كيفيّة حصول السعادة باعتبار صلاح الجزء العمليّ من النفس وحصول الشقاوة باعتبار فساده، فقال: «ثمّ جوهر النفس الذي ملكة التوسّط من مقتضياتها وملائمة لها وكمال لها من جهة القوّة العمليّة، إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويُلهيه ويُغفله عن الشوق الذي يخصّه عن طلب الكمال، وعن الشعور بلذّة الكمال ـ إن حصل له ـ والشعور بألم الكمال إن قَصُر عنه، وليس تلك الغفلة بسبب أنّ النفس منطبعة في البدن، أو منغمسة فيه حتّى ينافي ذلك تجرّدها في ذاتها عن المادّة وتوابعها، ولكن للعلاقة التي كانت بينهما، وهي الشوق الجِبلّي الذي أودعه اللّه تعالى في حقيقتها، والميل الذاتيّ إلى تدبير البدن والاشتغال بآثاره وبما يورده من عوارضه وبما يتقرّر فيها من ملكاتٍ مبدؤها البدن، وسواء كانت ملكة التوسّط أو ملكة الإفراط

والتفريط، حيث إنّ تلك الملكات كلّها إنّما تحصل بتكرّر أفعال مبدؤها البدن، فإذا فارقت النفس البدن وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتّصال بالبدن، أي ملكة الإفراط والتفريط، حيث إنّها هي الحاصلة بسبب اتّصال النفس بالبدن المائلة لها إلى جهة، فإنّ ملكة التوسّط وإن كان مبدؤها البدن أيضاً، إلّا أنّها ليست حاصلة لها بسبب الاتّصال به، ولا مائلة لها إلى جهة، بل عن جهته كما ذُكر.

وبالجملة، إذا فارقت النفس البدن وفيها تلك الملكة المائلة لها إلى جهة البدن، أي ملكة الإفراط والتفريط، سواء كانت تلك الملكة الحاصلة ملكة إفراط وتفريط في كلّ الأفعال، أو في بعضها دون بعض، كانت النفس من جهة تلك الملكة الحاصلة في كلّ الأفعال أو بعضها ـ التي هي من آثار الاتّصال بالبدن فيها ـ قريبة الشبه أو قريبة النسبة من حال النفس وهي في البدن، حيث إنّ الآثار البدنيّة كلّها أو بعضها تكون باقية فيها حينئذ كما كانت قبل المفارقة، وحيث إنّ تلك الآثار كما كانت شاغلة لها عن الشوق إلى الكمال وعن الشعور بلذّة الكمال قبل المفارقة تكون شاغلة أيضاً لها عنه حينئذ. إلّا أنّ تلك الملكة حيث كانت في معرض الزوال حيث إنّ مبدأها وهو البدن قد هلك وتلاشى وحصل للنفس المفارقة عنه وسببها، وهو استعلاء القوى الحيوانيّة على النفس قد بطل، حيث إنّه بتلاشي البدن بطل استعلاؤها وقوّتها، بل انعدمت أنفسها أيضاً. لكنّ تلك الملكة حينئذ لم تزل بعد بالكلّيّة، حيث إنّها رسخت في النفس وانطبعت فيها كانطباع الرَّين في المرآة الصافية في ذاتها المتدرّنة بالدرن[1] الغريب عن حقيقتها. ولا يكفي في زوالها بالكلّيّة بطلان مبدئها وانعدام سببها، بل ينبغي أن يكون هناك مع ذلك تصفية ما وتصقيل لقابلها وهو النفس، حتّى تنمحي تلك الملكة عنها بالكلّيّة.

وبالجملة، حيث كانت تلك الملكة باقية في الجملة، وكانت في معرض الزوال فهي تزول شيئاً فشيئاً بقدر استعداد قابلها للصفاء وحصول الصفاء له، فبأيّ قَدَر ينقص من تلك الملكة الملهية للنفس عن الشوق إلى كمالها عن النفس تزول غفلتها عن حركة

---

١ ـ الرَّين: الطبع والدنس؛ والدَرَن ـ محرّكة ـ: الوسخ.

الشوق الذي لها إلى كمال المعشوق لها، علميّاً كان ـ وهو العلم بحقائق الموجودات كما هي ـ أم عمليّاً ـ وهو ملكة التوسّط ـ فتشعر بها. وبأيّ قدر يبقى من تلك الملكة مع النفس تكون محجوبة النسبة والشبه عن الاتّصال الصرف بمحلّ سعادتها، لأنّ ذلك الاتّصال بمحلّ سعادتها ـ أي سعادتها العلميّة والعمليّة ـ موقوف على أن لايبقى فيها من الآثار البدنيّة الشاغلة لها عنه شيء، والمفروض أنّه قد بقي. أو المعنى أنّه بسبب النقصان من تلك الملكة تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها إلى كمالها، وبسبب بقائها في الجملة تكون محجوبة النسبة عن ذلك الاتّصال. والحاصل أنّه حينئذ يحصل للنفس شعور وشوق إلى كمالها المعشوق لها مع كونها محجوبة عنه، فيحدث هناك من الحركات المتشوّقة ما يعظم أذاها، حيث إنّ الحركة إلى معشوق ما مع حصول مانع عن نيله أذى وألم، وإن كان يختلف حاله بحسب اختلاف مراتب تلك الحركات الشوقيّة ومراتب تلك الموانع.

ثمّ إنّ نفس تلك الهيئة البدنيّة المنطبعة في النفس، حيث إنّها هيئة غريبة عن جوهر النفس بمنزلة الرّين والدرن لها، مضادّة بنفسها لجوهر النفس أيضاً، موذية لها دائماً، كان يلهيها عنها وعن مضادّتها وإيلامها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت عنه وارتفع الشاغل، أحسّت بتلك المضادّة العظيمة وتأذّت بها أذىً عظيماً، فيحصل لها حينئذ الأذى والألم من وجهين: أحدهما، من جهة تلك الحركات المتشوّقة، والآخر من جهة تلك الهيئة نفسها، فيتضاعف الأذى والألم. لكنّ هذا الأذى والألم، ليس لأمر لازم للنفس الناطقة كما في صورة نقصانها من جهة قوّتها النظريّة، بل لأمر عظيم غريب عن حقيقتها، والأمر العارض الغريب لا يدوم ولايبقى، بل يزول ويبطل مع زوال الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة الغريبة البدنيّة بتكرّرها، أي الأفعال التي كان مبدؤها قوّة القوى الحيوانيّة واستعلاءها على النفس الناطقة، وكان تكرّر تلك الافعال منشئاً لثبوت تلك الهيئة وانطباعها في النفس، وقد زالت تلك الأفعال بمفارقة النفس عن البدن، وكذا زال مبدؤها ومنشؤها، وأفضى زوالها إلى زوال تلك الهيئة المسبّبة عنها، مع كون النفس بجوهرها وحقيقتها تقتضي زوال تلك الهيئة عنها لكونها غريبة عنها مضادّة لها.

وبالجملة، فالمبدء الفاعليّ لتلك الهيئة قد زال، والقابل لها أي النفس مستعدّة لزوالها

عنها استعداداً تامّاً. فكلّما تأمّلت منها قرب استعدادها لزوالها عنها، فلهذا تزول وتنمحي شيئاً فشيئاً بحسب مراتب استعدادها لزوالها عنها، فيلزم إذن أن يكون العقوبة التي بحسب حصول الهيئة الغريبة غير خالدة، بل قد تزول وتنمحي قليلاً قليلاً بحسب انمحاء تلك الهيئة شيئاً فشيئاً. حتّى تزكو النفس عن تلك الهيئة وتصفو بمصفاة العقوبة وتنجلي بمصقل الألم والأذى، وتبلغ حينئذ السعادة التي تخصّها من السعادة العلميّة إن كانت لها، وكذا السعادة العمليّة الحاصلة لها بالنسبة إلى هيئة وملكة أخرى من ملكات التوسّط إن كانت أيضاً لها. وهذا حال تلك الهيئة البدنيّة الغريبة إذا كانت ملكة راسخة.

ومنه يعلم حالها، إذا لم تكن راسخة أيضاً، فإنّها تزول بالطريق الأولى.

وبالجملة. فتلك الهيآت الرديّة البدنيّة، سواء كانت مستحكمة أو غير مستحكمة، وكلّها إنّما تكون بسبب غواشٍ غريبة، فجميعها يمكن أن تزول بعد الموت. إمّا لعدم رسوخها، وإمّا لكونها هيئآت مستفادة من الأفعال والأمزجة، فتزول بزوالها. وإن كانت تختلف في شدة الردائة وضعفها، وفي سرعة الزوال وبُطئه، وفي كونها بالنسبة إلى كلّ الأعمال والأفعال أو بعضها، ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكمّ والكيف بحسب ذلك الاختلاف.

وبما ذُكر يظهر سرّ ما ورد في الأخبار من أنّ المؤمن الفاسق لايخلد في النار. ووجه ما اتّفق عليه أهل الحقّ من أنّ عذاب صاحب الكبيرة منقطع.

ثمّ إنّ هذا الذي ذُكر إنّما هو بيان حال فساد الجزء العمليّ والشقاوة بحسبه، إذا كان ذلك بحسب طروء حالة رديّة غريبة على النفس، بعد أن كانت في قوّتها القريبة تحصيل ملكة التوسّط، ولم تحصّلها، بل فرّطت وقصّرت في تحصيلها وحصّلت ملكة الإفراط والتفريط.

ومنه يعلم بيان حاله، إذا كان من جهة نقصان الغريزة أيضاً بحسب الجزء العمليّ، أي إذا كان عدم تحصيل ملكة التوسّط، لا لأجل أنّها فرّطت فيها وقصّرت، بل لأجل أنّه كانت غريزتها بحسب الجزء العمليّ ناقصة عن تحصيلها، بعد أن كانت من شأنها إمكان تحصيلها في الجملة ولو بعيداً، وأنّها بسبب ذلك النقصان في الغريزة، كما لم تحصّل ملكة

التوسّط، لم تحصّل ملكة الإفراط والتفريط أيضاً، ولم تطرأ على تلك النفس تلك الحالة الغريبة الرديّة، سواء كانت راسخة أو غير راسخة، فإنّ هذه النفس أيضاً بسبب عدم تحصيلها ملكة التوسّط في كلّ أفعالها أو بعضها، سواء حصلت لها هيئة راسخة أو غير راسخة غير هيئة الإفراط والتفريط، أو لم تحصل، لا تكون عقوبتها خالدة، بل إنّ بعض تلك النفوس ممّا لا تتعذّب بذلك أصلاً، كما في النفوس الساذجة بالقياس إلى الهيئة العمليّة ؛ وبعضها وإن كانت تتعذّب بذلك، إلّا أنّ عذابها أدون من عذاب مَن حصّلت ملكة الإفراط والتفريط من وجه، حيث إنّها وإن كانت تتعذّب بفقدان ملكة التوسّط إذا كان لها شوق إليها، لكنّها لا تتعذّب من جهة نفس تلك الهيئة الغريبة الموذية المؤلمة الحاصلة فيها، أي هيئة الإفراط والتفريط، حيث إنّها لم تكن فيها.

ثمّ إنّ الذي ذكرنا كلّه، إنّما هو بيان كيفيّة الشقاوة بحسب فساد الجزء العمليّ من النفس، ومنه يُعلم بيان حال السعادة بحسب صلاحه، وأنّ السعادة بحسبه تكون خالدة دائمة.

أمّا بيان حصول أصل السعادة بحسبه، أي بحسب حصول ملكة التوسّط لها، فظاهر بتقريب ما سبق، لأنّ ملكة التوسّط، حيث كانت كمالاً للنفس الإنسانيّة من جهة قوّتها العمليّة، وكانت هيئة مناسبة موافقة لجوهرها غير مضادّة لحقيقتها، كان إدراكها والشعور بها لذّة وسعادة، وإنّما كانت النفس لا تشعر بها ولا تستلذّها قبل المفارقة عن البدن، لأنّ البدن هو الذي كان يغمرها ويُلهيها ويغفلها عن الشوق الذي يخصّها عن طلب كمالها، وحيث فارقت البدن زالت تلك الغفلة وحصل لها الشعور بها على أكمل وجه، فحصلت لها بسببها السعادة العظيمة من جهة الشعور بها واستلذاذها، بل من جهة الشعور بكمالها العمليّ أيضاً إن كان لها، لأنّه كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط، التي هي هيئة مضادّة للنفس، كانت شاغلة لها عن إدراكها لكمالها العلميّ، وكانت هي بسبب ذلك محجوبة النسبة عن الاتّصال الصرف بمحلّ سعادتها، كذلك ملكة التوسّط التي هي هيئة موافقة للنفس، وهي بخلاف هيئة الإفراط والتفريط لا تكون شاغلة وحاجبة لها عن ذلك، بل هي مُعينة ومشوّقة إلى إدراك كمالها العلميّ أيضاً، فتكون لها السعادة من وجهَين: أحدهما من جهة

الشعور بأصل تلك الملكة التوسطيّة التي هي كمال عمليّ لها، والآخرة من جهة إعانتها للشعور بكمالها العلميّ، فيتضاعف لذّتها وسعادتها، وإن كانت تختلف بحسب اختلاف مراتب تلك الملكة في الكيف والكمّ.

في بيان خلود السعادة من جهة صلاح الجزء العمليّ

وأمّا بيان خلود تلك السعادة ودوامها فلأنّ ملكة التوسّط أيضاً، وإن كانت هيئة عارضة للنفس منطبعة فيها بسبب تكرّر الأفعال البدنيّة التي تزول، ومقتضى ذلك أن تزول تلك الهيئة المسبّبة عنها أيضاً بزوال مبدئها وسببها، إلّا أنّ تلك الهيئة لمّا كانت هيئة مناسبة بجوهر النفس ومن مقتضى حقيقتها، وكانت هيئة غير غريبة عنها؛ لم يكن فيها استعداد ما لزوالها عنها أصلاً، بل كان فيها استعداد تامّ لاستثباتها فيها وبقائها، فتكون باقية خالدة بفيضان الوجود عليها من المبدأ الفيّاض.

وبالجملة فمبدؤها، وإن كان زائلاً إلّا أنّ القابل لها ـ وهو النفس الإنسانيّة ـ ليس فيه استعداد لزوالها عنه، بل استعداده إنّما هو لاستثباتها فيه، وحيث كان مستعدّاً لبقائها فيه، تكون باقية بإفاضة الوجود عليها من المبدأ الفيّاض، بعد أن كان حدوثها من تكرّر الأفعال البدنيّة، ومن إفاضة الوجود عليها من المبدأ الفيّاض أيضاً، وحيث كانت تلك الملكة خالدة كانت السعادة بحسبها أيضاً خالدة، وخلود هذه السعادة كما هو مقتضى الدليل العقليّ، كذلك هو مطابق لما نطق به الشرع، فتبصّر.

ثمّ إنّه بقي هنا شكّ، وهو: أنّه لقائل أن يقول: ما الفرق بين الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العمليّ من النفس وقوّتها العمليّة وبين تلك الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العلميّ وقوتها النظريّة؟ حيث حكمتم بزوال الأُولى عن النفس شيئاً فشيئاً وبانقطاع الشقاوة التي من أجلها، كما دلّ عليه كلام الشيخ هنا صريحاً، وحكمتم ببقاء الثانية فيها وعدم زوالها عنها وعدم انقطاع الشقاوة التي من أجلها، كما أشعر به كلام الشيخ ثمّة، وأشرتم إلى وجهه هنالك مع كون الهيئتين سواء في كونهما هيئتين غريبتين

عن جوهر النفس، مضادّتين لحقيقتها، وفي كونهما هيئتين راسختين، وفي كون مبدئهما الأفعال البدنيّة التي تزول بعد مفارقة النفس عن البدن، فإنّ الهيئة الثانية أيضاً إنّما تحصل إمّا بالإهمال أو بالإعراض أو بالجحود، وكلّ منها إنّما يحصل بغلبة القوى الحيوانيّة على النفس الناطقة، وانقهار الناطقة عند الحيوانيّة كما في الهيئة الأولى.

ويمكن الجواب عن هذا الشكّ، بأنه: لعلّ الفرق بينهما بما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء النظريّ، التي هي سبب قريب للتألّم والتعذّب، إنّما هي هيئة الجهل البسيط أو الجهل المركّب بالقياس إلى حقائق الأشياء التي كان للنفس الناطقة شوق إلى العلم بها ولم تكتسبه، إمّا لإعراضه أو لإهماله أو لجحوده، وتلك الهيئة لا يمكن زوالها عن النفس بعد الموت، لأنّ زوالها إنّما يكون بحصول العلم النظريّ للنفس بالنسبة إلى حقائق تلك الأشياء التي حصل لها الجهل بها، وبانقلاب الجهل علماً، وقد عرفت أنّه لا يمكن ذلك، لأنّ أوائل الملكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، والمفروض أنّ النفس فارقت البدن، فلم يمكن لها اكتساب تلك الملكة ثانياً والاستكمال مرّة أُخرى، مع أنّ المفروض أن ليس حصول هذا العلم ضروريّاً حتّى يحصل للنفس ويزول عنها الشقاء، وإلّا لكان ضروريّاً حين كون النفس في البدن أيضاً، والمفروض خلافه. وإذا لم يكن زوال تلك الهيئة الجهليّة التي هي سبب قريب لتألّم النفس بها عن النفس، فلم يمكن زوال الشقاوة التي بحسبها عنها، فتكون خالدة. وأيضاً إنّ تلك الهيئة الجهليّة، وإن كان مبدؤها الإهمال والإعراض والجحود، إلّا أنّ تلك الأفعال ليست أفعالاً بدنيّة يمكن زوالها ببطلان البدن، بل هي أفعال نفسانيّة صدرت عن النفس بذاتها، وإن كان مبدؤها نوع غلبة للقوى البدنيّة الحيوانيّة على القوّة العقلية الإنسانيّة، وما تصدر عن النفس بذاتها يكون أثره باقياً فيها، فلا يكون حينئذ مبدأ تلك الهيئة الجهليّة المؤلمة الموذية أفعالاً بدنيّة زائلة بزوال البدن، حتّى يمكن زوال تلك الهيئة عن النفس.

ويعلم ممّا ذكرنا أنّ تلك الهيئة لا يمكن زوالها لا من جهة القابل لها، ولا من جهة المبدأ القريب لها، فتكون باقية في النفس من جهتين. وأمّا المبدأ البعيد لها فهو وإن كان

يمكن زواله، إلّا أنّه يمكن أن يخلف وينوب عنه مبدأ آخر. وهذا بخلاف الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العمليّ كما عرفت بيان حالها.

فإن قلت: إنّ ما أشعر به كلام الشيخ ثمّة، ودلّ عليه ما نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ صريحاً من الحكم بزوال اعتقادات العوامّ والمقلّدة عن النفس، وعدم خلود الشقاء بسببها للنفس، كيف يجتمع مع ما نطق به الشرع وأجمع عليه أهل الحقّ من خلود الكافرين والمشركين ونظرائهم في النار، والحال أنّ أكثرهم عوامّ ومقلّدة، كانوا يقلّدون آباءهم ورؤساءهم في الكفر والشرك والجحود.

قلت: لعلّ من نطق الشرع الشريف بخلودهم في النار من العوامّ والمقلّدة منهم محمولٌ على مَن حصل له اعتقاد راسخ في الكفر والشرك والجحود، وإن كان مبدأ حصول ذلك الاعتقاد تقليداً أو أمراً آخر من الأمور الخسيسة والأعراض الدنيويّة، بخلاف من دلّ كلام الشيخ والمحقّق الطوسيّ (ره) على عدم خلودهم، فإنّه محمول على مَن لم يحصّل ذلك الاعتقاد الراسخ.

فإن قلت: إنّ مِن هؤلاء من لم يحصّل ذلك الاعتقاد الراسخ واتّبع ظنّه، بل هوى نفسه أيضاً، وقد نطق الشرعُ بخلودهم في النار، كما قال تعالى في شأن بعض المشركين: ﴿إن هِيَ إلّا أسماءٌ سمّيتُموها أنتم وآباؤكم ما أنزل اللّهُ بها من سُلطان إن يَتّبِعون إلّا الظنَّ وما تَهوى الأنفُسُ ولقد جاءَهم مِن ربِّهم الهُدى﴾.[1]

قلت: لعلّ المراد بهؤلاء أيضاً مَن حَصَل له ذلك الاعتقاد الراسخ أيضاً كما دلّ عليه قوله تعالى «إن يَتّبعون...» وإن كان مبدأ ذلك الاعتقاد نوع ظنّ أو هوى نفسانيّ أو تقليد الآباء، وأنّهم بذلك الاتّباع المبنيّ على حصول الاعتقاد الراسخ لهم في الشرك، خصوصاً مع قيام الحجّة ووضوح الدليل على خلافه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ولقد جآءهم من ربّهم الهُدى﴾[2] مخلّدون في النار.

وبالجملة فما تضمّنه كلام الشيخ والمحقّق الطوسيّ من الحكم بزوال اعتقادات

---

١ ـ النجم (٥٣): ٢٣.

٢ ـ نفس الآية.

العوامّ والمقلّدة، يمكن أن يُحمل على زوال اعتقاداتهم التي ليست راسخة، سواء كانت اعتقادات غير راسخة بل حالّة، أو لم تكن اعتقاداً أيضاً، بل ظنّاً أو هوى نفس، أو نحو ذلك، وسُمّيت اعتقاداً مَجازاً. وتلك الاعتقادات والحالات مثل الحالات الطارئة على نفوس المستضعفين منهم، الذين لا اعتقاد لهم في الكفر والشرك ولا في الإيمان، وهم عوامّ ومقلّدة، فإنّ تلك الحالات لعدم كونها هيئة راسخة في نفوسهم، يمكن أن تزول عنها وينقطع الشقاء بسببها خاصّة، ومع ذلك فليس لهم السعادة أيضاً، بل إنّهم لو كانوا ممّن اكتسبوا الشوق إلى كمالاتهم النفسانيّة ولم يكتسبوها، فهم معذّبون بترك الإيمان وبفقدهم كمالاتهم تعذيباً دائميّاً كما دلّ عليه كلام الشيخ، وإن لم يكونوا ممّن اكتسبوا الشوق إلى كمالاتهم، كالنفوس الساذجة فلا شقاء لهم من هذه الجهة أيضاً، وإن لم تكن لهم سعادة أيضاً بالشعور بكمالاتهم. والله تعالى أعلم بحقائق الحال.

في بيان حال النفوس البُله

ثمّ إنّ قول الشيخ: «وأمّا النفوس البُله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن.. إلى آخر ما ذكره في الفصل» بيان لكيفيّة حال النفوس الساذجة الصرفة، بعد مفارقتها عن الأبدان، كما سيأتي تحريره.

وتقييد النفوس البله، بقوله: «التي لم تكتسب الشوق» يدلّ على أنّه أراد بالنفوس البله النفوس الساذجة مطلقاً، أعمّ من البُله والمجانين والصبيان. كما أنّ قوله سابقاً «وأمّا النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنّها هيولى موضوعة لم تكتسب البتّة هذا الشوق» يدلّ على هذا التعميم أيضاً.

وبالجملة، فكلامه هنا قرينة على أنّه أراد في كلامه في «الإشارات» بالبله هذا المعنى الأعم أيضاً، كما أشرنا إليه فيما سلف من مبحث التناسخ.

ثمّ إنّ في كلامه مع الدلالة على هذا التعميم، دلالة على تخصيص النفوس «البله بالنفوس الخالية عن الكمالات العلميّة خاصّة، وعمّا يضادّها لا عن الكمالات العمليّة

أيضاً وعمّا يضادّها.

وبيان ذلك، أنّه حيث قيّد النفوس البله بالّتي لم تكتسب الشوق، وأراد بالشوق الشوقَ إلى الكمال الخاصّ بالنفس الإنسانيّة، وقد فسّره فيما سبق بأنّه أن تصير النفس عالَماً عقليّاً مرتسماً فيه صور الكلّ، أي الكمال من جهة القوّة النظريّة، يُستفاد منه أنّ النفوس البله، هي التي تكون خالية عن الكمال العلميّ وعمّا يضادّه، وأنّها لو اكتسبت كمالاً عمليّاً أو ما يضادّه، أي ما هو بحسب القوّة العمليّة، فلا ينافي ذلك كونها نفوساً ساذجة خالية عن الكمال العلميّ وعمّا يضادّه، ولأجل ذلك قسّم النفوس البله إلى قسمَين: قسم هو كان غير مكتسب للهيئات الرديّة، وقسم كان مكتسباً للهيئات البدنيّة الرديّة، التي أراد بها هيئة الإفراط والتفريط، كما يدلّ عليه كلامه آنفاً. وحينئذ فلا يرد عليه أنّ النفوس البله إذا كان معناها النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه، فكيف تكون مكتسبة للهيئات الرديّة البدنيّة التي هي مضادّة للكمال العمليّ؟

إلّا أنّه يرد عليه أنّ هاهنا قسماً آخر ينبغي أن يذكره ويبيّن حاله، وهو لم يتعرّض له، وهو أن تكون قد اكتسبت الهيئة الفاضلة الملائمة الموافقة البدنيّة، أي هيئة التوسّط مع كون هؤلاء أحسن حالاً من الذين لم يكتسبوا الهيئات الرديّة أصلاً، وقد تعرّض لبيان حالهم.

ويمكن دفع هذا الايراد عنه أيضاً بأنّ هذا القسم لعلّه داخلٌ تحت قوله: «وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة» فإنّ عدم الاكتساب للهيئات الرديّة أعمّ من أن يكون هناك اكتساب للهيئات الفاضلة أم لا.

ثمّ إنّ هذا التخصيص كما أنّه هو مفاد كلام الشيخ، كذلك هو مفاد كلام ذلك البعض من العلماء الذي نقل كلامه هنا، حيث إنّه أيضاً في قوله: «إنّ النفوس البله إذا فارقوا الأبدان، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لاكمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة الخ» أراد هذا المعنى الذي يُفهم من كلام الشيخ، وهو أنّ النفوس البله هم الذين ليس كمال من جهة القوّة النظريّة ولا شوق إليه، فيفهم منه أيضاً أنّ النفوس البله هي النفوس الخالية عن الكمال العلميّ وما يضادّه.

وأمّا ما ذكره من تقسيم تلك النفوس إلى النفوس الزكيّة ـ وفسّرها بما رسخ فيها نحوٌ من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم الخ ـ وإلى النفوس الرديّة ـ وأراد بها ما يقابل النفوس الزكيّة، أي التي لم يكن فيها ذلك النحو من الاعتقاد أو أعمّ منه، ومن التي رسخت فيها هيئة رديّة بدنيّة كملكة الإفراط والتفريط ـ فليس بمنافٍ لإرادته البُله بالمعنى المذكور، أي الخالية عن الكمال العلميّ ومايضادّه خاصّة، لأنّ ذلك النحو من الاعتقاد الذي ذكره ليس كمالاً علميّاً للنفس حتّى ينافي الخلوّ من الكمال العلميّ، لأنّ الكمال العلميّ كما تضمّنه كلام الشيخ سابقاً إنّما هو الاعتقاد الجازم بالمعقولات من حيث إنّها معقولات، بحيث تصير النفس عالَماً عقليّاً مرتسماً فيه صور الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ، ولا كذلك ذلك النحو من الاعتقاد، فإنّه كما يدلّ عليه كلام ذلك البعض اعتقاد في العاقبة من جهة الأمور الجزئيّة التي من شأنها أن تكون محسوسة. وأيضاً هو وإن كان اعتقاداً في الجملة، لكنّه ليس اعتقاداً في مرتبة الاعتقاد بالمعقولات الصرفة، بل هو اعتقاد شبيه بالتخيّل أو التوهّم.

وكذلك الأنفس الرديّة التي ذكرها وذكر بيان حالها، ليس المراد بها ما ارتسم فيه الجهل بالكمالات العلميّة بسيطاً أو مركّباً حتّى ينافي كونها خالية عن ضدّ الكمال العلميّ، بل المراد بها إمّا ما ارتسم فيه ضدّ ذلك النحو من الاعتقاد ـ كما هو الظاهر من كلامه ـ أو هو مع كيفيّة رديّة بدنيّة، وعلى التقديرَين، فالمرتسم فيها ليس ضدّاً للكمال العلميّ.

وكذلك ليس بين كلامي الشيخ وذلك البعض منافاة في تقسيم النفوس البله إلى الأقسام، وبيان حال تلك الاقسام، فإنّ الشيخ قد بيّن أحوال تلك النفوس البله بحسب خلوّها عن الهيئات الرديّة البدنيّة، وبحسب اشتمالها عليها، بل بحسب اشتمالها على الهيئات الفاضلة أيضاً، و لم يتعرّض لبيان حالها بحسب اشتمالها على الاعتقادات الشبيهة بالتخيّل أو التوهّم في العاقبة من الأمور الجزئيّة المحسوسة، وإنّ ذلك البعض قد تعرّض للثاني دون الأوّل، ولا ضير في كلّ ذلك، بل إنّ الشيخ ربّما لم يتعرّض للثاني إحالةً على ظهوره ممّا نقله من ذلك البعض، بل إنّه ربّما يدّعي أنّ ما ذكره ذلك البعض من الأحوال راجع إلى الاشتمال على الهيئات البدنيّة الفاضلة وعلى الهيئات الردية البدنيّة

أيضاً، فإنّ رسوخ ذلك النحو من الاعتقاد الذي عرفت أنّه ليس بكمال علميّ للنفس، وكذا رسوخ خلافه، يرجع إلى رسوخ حالة بدنيّة رديّة أو فاضلة.

ومنه يظهر وجه آخر لعدم تعرّض الشيخ صريحاً لذكر قسم ما اكتسبت النفس الحالة البدنيّة الفاضلة، فإنّه لعلّه لم يتعرّض له لظهوره ممّا نقله عن ذلك البعض.

وحيث تحقّقتَ ما ذكرنا، فلنرجع إلى تحرير ما ذكره الشيخ من أحوال النفوس البله.

فنقول: معناه: وأمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق التي كمالها الخاصّ بها، أي الكمال الحقيقيّ العلميّ، فإنّها إذا فارقت البدن، وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة البدنيّة، سواء اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة بدنيّة أم لا، صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة.

أمّا إذا لم تكتسب هيئة رديّة ولا فاضلة مطلقاً فلخلوّها عن أسباب التأذّي والخلاص عنها فوق الشقاء، فإذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة. وأمّا إذا اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة، فظاهر.

وعلى التقديرَين ولاسيّما التقدير الأخير، يمكن أن يُحمل ما ورد في الحديث من «أنّ أكثر أهل الجنّة البُله»[1] وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنيّة الرديّة، وليس فيها هيئة غير ذلك من هيئة فاضلة ولا معنى يضادّها ولا أمر ينافيها، فتكون تلك النفوس لا محالة ممنوّة بشوقها إلى مقتضى تلك الهيئات الرديّة لعدم حصول شيء فيها غير ذلك. فتتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضياته، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت وخُلق التعلّق قد بقي يعني أنّها حيث كانت ممنوّة بشوقها إلى مقتضى تلك الهيئة الرديّة البدنيّة، والحال أنّ ذلك المقتضى إنّما كان يحصل بالبدن وبالآلات البدنيّة. فتتعذّب عذاباً شديداً بسبب اشتياقها إلى ذلك المقتضى، مع كون الاشتياق حاصلاً لها باقياً فيها، وكون المشتاق إليه، أي ذلك المقتضى غير حاصل لها، بل فائتاً عنها. أمّا كون الاشتياق باقياً، فلأنّ خُلق التعلّق بالبدن، وهو تلك الهيئة الرديّة البدنيّة باقٍ فيها. وأمّا كون ذلك

---

١ ـ بحارالأنوار ١٢٨/٥؛ ٦٧/٩.

المقتضى فائتاً عنها، فلأنّ آلة ذلك ـ وهي البدن ـ قد بطلت.

وبالجملة، فسبب تعذّبها وتألّمها هو اشتياقها إلى شيء فائت عنها، وهذا هو مفاد كلامه.

وأمّا أنّه هل ينقطع هذا العذاب عنها أم لا ينقطع، فليس في كلامه هذا تعرّض لذلك، ومقتضى ما ذكره آنفاً من أنّ الهيئة الرديّة البدنيّة والأمر العارض الغريب لا تدوم ولا تبقى، بل تزول وتبطل مع زوال الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرّرها، هو انقطاع هذا العذاب، حيث إنّ سببه أيضاً إنّما هو الهيئات الرديّة والأمر العارض الغريب.

ثمّ إنّه مال بعد ذلك إلى مذهب بعض العلماء في النفوس البله وبيان حالها بعد المفارقة، وكأنّه يريد بذلك البعض الفارابيّ، كما مرّ بيانه فيما سلف.

وقال: «ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقّاً، وهو أنّ تلك النفوس البله إذا فارقت البدن، وكانت زكيّة بأن رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة وفي أمور الآخرة التي تكون لأمثالهم، على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامّة، أي المخاطبة بالأمور الجزئيّة المحسوسة من الأمور الحقّة في الآخرة، دون الأمور المعقولة التي ليس من شأنهم إدراكها و لا ينبغي مخاطبتهم بها و اعتقدوا تلك الأمور الجزئيّة المحسوسة نحواً من الاعتقاد، وإن كان شبيهاً بالتخيّل والتوهّم وتصوّر ذلك في أنفسهم، فإنّ هؤلاء إذا فارقوا الأبدان والحال أن ليس لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة الحاصلة بإدراك، ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة الحاصلة بفقد ذلك الكمال، حيث إنّ المفروض أنّه لم يكن لهم شوق إلى كمالهم الخاصّ بهم حتّى يكتسبوه أم لم يكتسبوه، بل كانت جميع هيآتهم النفسانيّة متوجّهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام لكون نفوسهم خسيسة، غير مكتسبة للشوق إلى الكمال، والحال أنّ موضوع تخيّلهم بتلك الأمور الجزئيّة الأُخرويّة التي يُدركون الثواب على اعتقادهم بها وتخيّلهم لها، وهو البدن، وإن كان قد بطل، إلّا أنّه لا منع في المواد السماويّة عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، كالتخيّل والتصوّر، وأن تكون تلك المواد تنوب عن أبدانهم في ذلك، لكن بحيث لا يكون تعلّق نفوسهم بتلك المواد تعلّق التدبير والتصرّف، كتعلّقهم بأبدانهم، بل

مجرّد التعلّق لأجل حصول التخيّل، من غير أن تكون هي متصرّفة فيها، فهذه النفوس إذا فارقت الأبدان تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأُخرويّة، ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل لذلك شيئاً من الأجرام السماويّة، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا واعتقدته نحواً من الاعتقاد، من أحوال القبر والبعث والخيرات الأُخـرويّة، أي تشـاهد جميع الأمور الجزئيّة الحسّيّة الأُخرويّة والثواب عليها، وتـتصوّرها وتـتخيّلها بـالقوّة المتخيّلة التي آلتها ذلك الجرم السماويّ، وكذلك تكون الأنفس الرديّة التي لم يرسخ فيها ذلك النحو من الاعتقاد في العاقبة تشاهد أيضاً العقاب بحسب ذلك المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه.

وبهذا تمّ بيان حال النفوس البله كما ذكره الشيخ نفسه، ونقله عن ذلك البعض الذي أراد به الفارابيّ وقد عرفتَ فيما سلف من مبحث إبطال التناسخ ما فيه من النظر، فتذكّر.

وأمّا قوله: «فإنّ الصور الخياليّة ليست تضعف عن الحسّيّة الخ» بيان، لأنّ تلك الصور الخياليّة كيف تكون سبباً للثواب والعقاب، ووجهه أنّ تلك الصور الخياليّة التي قلنا إنّ مشاهدتها سبب للثواب والعقاب، ليست تضعف في الإلذاذ والإيلام عن الصور الحسّيّة، بل تزداد عليها في ذلك تأثيراً وصفاء، وقد تقدّم في الأُصول المتقدّمة ما يدلّ عـلى أنّ زيادة التأثير والصفاء توجب زيادة الإدراك للملذّ أو المؤلم، فيزيد اللذّة أو الألم، وهذا كما يشاهَد في المنام، فربّما كان المحلوم به من الصور الخياليّة الدنيويّة أعظم شأناً في بابه، أي في الإلذاذ والإيلام من المحسوس، على أنّ الصور الخياليّة الأُخرويّة كما فيما نحن فيه أشدّ استقراراً من الموجودة المحلوم بها في المنام بحسب قلّة العوائق وتـجرّد النفس وصفاء القابل، فتكون الصور الخياليّة الأُخرويّة في الإلذاذ والإيلام أقـوى مـن الصور الحسّيّة بمرتبتَين، بل بمراتب.

وقوله: «وليست الصورة التي تُرى في المنام الخ» بيان، لأنّه لايلزم أن تكون الصور الخياليّة التي إدراكها سبب للذّة أو الألم منتزعة من مُلذّ موجود في الخـارج، أو مـؤلم موجود في الخارج، بل إنّ نفس تلك الصورة الخياليّة إذا حصل إرتسامها في النفس، سواء كانت منتزعة من أمر في الخارج أو بمحض اختراع القوة الخياليّة تكون سبباً لذلك. وبيانه

أنّه ليست الصورة التي تُرى فيالمنام من الصور الخياليّة، بل ولا التي تُحسّ في اليقظة منها ـ كما علمت في باب ذلك ـ إلّا المرتسمة في النفس وفي قواها، إلّا أنّ إحداهما، وهي التي ترى في المنام تبتدئ من باطن وتنحدر إلى النفس. والثانيّة وهي التي تحسّ في اليقظة، تبتدئ من خارج وترتفع اليها، وعلى التقديرين، فإذا ارتسمت تلك الصورة في النفس بتوسّط ارتسامها في قواها فعلت فعلها هناك، أي الادراك المشاهَد. وإنّما يلذّ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، وكلّما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن له سبب من خارج، فإنّ السبب الذاتيّ لذلك هو هذا المرتسم، والخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فربّما كان وربّما لم يكن.

فهذه التي ذكرناها من الثواب والعقاب بحسب مشاهدة الصور الخياليّة في النفوس البُله هي السعادة والشقاوة الحسّيّتان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة المتوجّهة إلى الأسفل، وأمّا الأنفس المقدّسة عن تلك الخسّة المتوجّهة نحو الجهة التي هي فوقها، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال. وتتّصل بكمالها بالذّات وتنغمس في اللذّة الحقيقيّة العقليّة وتتبرّأ عن النظر إلى ما خالفها من الأمور الخسيسة الحسيّة، وإلى المملكة البدنيّة التي كانت لها كلّ التبرّأ، أي تبرّءاً كاملاً، إذ لو كان قد بقي في تلك النفوس المقدّسة من النظر إلى ما خلفها أثر اعتقاديّ من جهة القوّة النظريّة، أو خلقيّ من جهة القوّة العمليّة، تأذّت بذلك الأثر، لكونه منافياً لحقيقتها المقدّسة عن ذلك، وتخلّفت لأجله عن درجة العليّين إلى أن ينفسخ شيئاً فشيئاً عنها ويزول، وترقّت إلى درجة العليّين.

وهذا شرح كلامه هنا فيما نقله عن ذلك البعض عن العلماء، سواء كان كلّه هو قول ذلك البعض أو بعضه، وهو ما ذكره أوّلاً.

وبالجملة، فليس فيه أيضاً تعرّض لأنّ السعادة والشقاوة الحسّيّتين بالقياس إلى النفوس البُله، هل تنقطعان أم لا؟ وقد ذكرنا آنفاً أنّ مقتضى ما ذكره سابقاً من زوال الهيئة الرديّة انقطاع شقاوتها. وقد ذكر في «الإشارات» كما نقلنا كلامه سابقاً ما يُشعر بزوال سعادتها الحسّيّة أيضاً وتدرّجها إلى درجة العارفين آخر الأمر.

قال: «وأمّا البُله فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلّهم لا

يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويّاً أو ما يشبهه، ولعلّ ذلك يُفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصال المعدّ الذي للعارفين». انتهى.

وقد ذكرنا هنالك ما فيه من النظر، فتذكّر.

ثمّ إنّك بعد ما أحطت خُبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ من الكلام في هذا الفصل وشرحناه، وتبيّن لك مؤدّاه وتلخّص مغزاه، فاعلم أنّ لنا فيه مضافاً إلى النظرين اللذين أوردنا أحدهما على أوّل كلامه في هذا الفصل، والآخر على آخر كلامه فيه، نظراً آخر، وهو أن يقال:

هب أنّ السعادة والشقاوة العقليّتين بحسب القوّة النظريّة والعمليّة حاصلتان للأنفس التي اكتسبت الشوق إلى كمالها الخاصّ بها كما فصّله الشيخ.

وهب أنّ ذلك أيضاً ممّا نطق به الشرع وصدّقته أخبار النبوّة كما ادّعاه، مثل ما ورد في شأن السعداء من قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نَفسٌ ما أُخفِيَ لهم من قُرّةِ أعيُن﴾.[1]

وقوله ﷺ هناك: «ما لا عينٌ رأت ولا أُذن سمعت ولا خَطَر على قلبِ بشر».[2]

وقوله تعالى: ﴿ورِضوانٌ مِن اللّهِ أكبَرُ ذٰلك هو الفوزُ العظيم﴾.[3]

وقوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللّهُ عنهم ورَضُوا عنه﴾.[4]

وقوله تعالى: ﴿يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجِعي إلى ربِّكِ راضيةً مَرضِيّة﴾.[5]

وقوله تعالى: ﴿دَعواهم فيها سُبحانَكَ اللّٰهُمَّ وتَحِيَّتُهم فيها سَلام وآخِرُ دَعواهم أنِ الحمدُ للّهِ ربِّ العالَمين﴾.[6]

---

١ ـ السجدة (٣٢): ١٧.

٢ ـ بحارالأنوار ٨/١٩١.

٣ ـ التوبة (٩): ٧٢.

٤ ـ المائدة (٥): ١١٩.

٥ ـ الفجر (٨٩): ٢٧ ـ ٢٨.

٦ ـ يونس (١٠): ١٠.

وقوله تعالى: ﴿مَن كان يَرجُوا لِقاءَ اللّه فإنَّ أجَل اللّهِ لآتٍ﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسُكم ولكم فيها ما تدّعون * نُزُلاً من غفور رحيم﴾ [٢].

وقوله تعالى: ﴿وهُم فيما اشتَهَت أنفُسُهم خالدون﴾ [٣].

وقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربِّها ناظرة﴾ [٤].

وأمثال ذلك الآيات والاخبار

أو حملناها على السعادة العقليّة، أو على أعمّ منها ومن السعادة الحسّيّة.

ومثل ما ورد في شأن الاشقياء من قوله تعالى: ﴿قد خَسِر الّذين كذّبوا بلقاء اللّه حتّى إذا جاءتهم الساعةُ بغتةً قالوا يا حسرتنا على ما فرّطنا فيها﴾ [٥].

وقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس، لهم قلوبٌ لا يَفقَهون بها ولهم أعيُنٌ لا يُبصرون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها أُولئك كالأنعام بل هم أضلّ أُولئك هُمُ الغافلون﴾ [٦].

وقوله تعالى: ﴿ولكن مَن شَرَح بالكُفر صَدْراً فعليهم غَضَبٌ مِن اللّه ولهم عَذابٌ عَظيم﴾ [٧].

وقوله تعالى: ﴿ومَن أعرَض عن ذِكري فإنّ له مَعيشةً ضَنْكاً ونَحشُرُه يومَ القِيامةِ أعمى﴾ [٨].

وقوله تعالى: ﴿إنّ الخِزيَ اليومَ والسُّوءَ على الكافِرين﴾ [٩].

وقوله تعالى: ﴿خاشعةً أبصارُهم تَرهَقُهم ذِلّة﴾ [١٠].

---

١ ـ العنكبوت (٢٩): ٥.

٢ ـ فصّلت (٤١): ٣١ ـ ٣٢.

٣ ـ الأنبياء (٢١): ١٠٢.

٤ ـ القيامة (٧٥): ٢٢ ـ ٢٣.

٥ ـ الأنعام (٦): ٣١.

٦ ـ الأعراف (٧): ١٧٩.

٧ ـ النحل (١٦): ١٠٦.

٨ ـ طه (٢٠): ١٢٤.

٩ ـ النحل (١٦): ٢٧.

١٠ ـ القلم (٦٨): ٤٣.

وقوله تعالى: ﴿ووُجوهٌ يومئذ باسِرةٌ * تظنّ أن يُفعَل بها فاقِرة﴾.[1]

وقوله تعالى: ﴿نارُ اللّه المُوقَدة * الّتي تَطّلع على الأفئدة﴾.[2]

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، لو حملناها على الشقاوة العقليّة أو على أعمّ منها ومن الحسّيّة.

وهب أن السعادة والشقاوة العقليّتين حيث كانتا ممّا يستقلّ في إثباتها العقل بالقياس البرهانيّ. وكنّا مع ذلك ممّا لا نتصوّرهما حقّ التصوّر لكوننا منغمسين في البدن ورذائله، لم يفصلهما الشرع تفصيله للسعادة والشقاوة الحسّيّتين، بل وقعت في الشرع إشارات وإيماءات إليهما يفهمها مَن يفهمها، إلّا أنّ فيما ذكره الشيخ إهمالاً لما هو المقصود الأهمّ هنا، وهو أنّه لم يتبيّن من كلامه أنّ النفس بعد مفارقتها عن البدن في إدراكها للسعادة وإصابتها للشقاوة العقليّة، هل هي مجرّدة عن المادّة في فعلها كما هو مجرّدة عنها في ذاتها؟ أو هي متعلّقة بمادّة تتصرّف فيها تصرّف التدبير، كتصرّفها في البدن؟ أو لا تتصرّف فيها ذلك التصرّف، بل إنّما هي متعلّقة بها نوع تعلّق، لتكون تلك المادّة موضوعة لإدراكاتها. مع أنّه على فرض التجرّد كيف تكون مجرّدة عن المادّة في أفعالها وإدراكاتها؟ والحال أنّها كانت بدنيّة لا إدراك لها أصلاً إلّا في ضمن البدن، وكيف تكون ذات واحدة تارة بدنيّة كما في النشأة الدنيويّة وتارة غير بدنيّة أصلاً، بل مجرّدة عن البدن وعمّا يشابهه مطلقاً كما في ما بعد الموت إلى وقت البعث، وتارة بدنيّة أيضاً كما في حال البعث، حيث إنّ الشيخ سلّم ذلك، وقبل المعاد الجسمانيّ من الشرع؟ ولو قال بأنّ النفس إنّما كانت في النشأة الدنيويّة بدنيّة لأجل استكمالها في ضمنه، فإذا حصل الاستكمال فلا احتياج لها إليه في أفعالها وإدراكاتها، فيمكن أن تكون مجرّدة عن ذلك مطلقاً.

قلنا: ذلك على تقدير تسليمه، إنّما يُسلّم في النفوس الفاضلة التي حصلت كمالاتها العلميّة والعمليّة بالفعل. وأمّا في النفوس التي هي بخلاف ذلك ولم تحصّل كمالاتها، بل حصلت ما ينافي كمالاتها، فلا.

---

١ ـ القيامة (٧٥): ٢٤ ـ ٢٥.

٢ ـ الهُمزة (١٠٤): ٦ ـ ٧.

وأيضاً يرد النقض بتلك النفوس حين البعث، فإنّها بدنيّة هنالك لا محالة كما نطق به الشرع واعترف به الشيخ، فلو كان الاستكمال مُغنياً لها عن البدن لكانت النفوس المحصّلة لكمالاتها غير بدنيّة هنالك أيضاً، هذا خلف.

وإنّه على فرض التعلق بالمادّة بعد المفارقة، فلا شكّ أنّ تلك المادّة ليست هي البدن الأوّل الذي كانت متعلّقة به، لكون المفروض مفارقتها عنه واضمحلاله وبطلانه، فهي مادّة أُخرى غير ذلك البدن الأوّل، فلايخلو حينئذ إمّا أن تكون متعلّقة بتلك المادّة الأُخرى تعلّق التدبير والتصرّف، فهذا تناسخ، فقد ظهر بطلانه؛ وإمّا أن تكون متعلّقة بها لا تعلّق التدبير والتصرّف، بل نوع تعلّق لأن تكون موضوعة لإدراكاتها كما ذهبوا إليه في النفوس الساذجة، من التعلّق بجرم سماويّ أو جرم دخانيّ، أو نحو ذلك، على ما عرفت من المذاهب المنقولة في ذلك، فهذا أيضاً باطل، قد أشرنا إلى بطلانه فيما سبق.

وبالجملة، ففيما ذكره إهمال لما هو الغرض المهمّ هنا.

فإن قلت: لا إهمال، فإنّ الشيخ لعلّه لم يتعرّض لبيان ذلك صريحاً، إشعاراً بأنّ السعادة والشقاوة العقليّتين لمّا كانتا حاصلتَين للنفس بذاتها، وكان إدراكها غير مفتقر إلى آلة بدنيّة، فلا توقّف لبيان حال تلك السعادة وتلك الشقاوة على بيان كون النفس كائنة حينئذ في ضمن بدن، مع أنّه حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذلك البيان كما نطق به الشرع.

قلت: هب أنّ السعادة والشقاوة العقليّتين تحصلان للنفس بذاتها، وأنّ إدراكهما لايحتاج إلى آلة بدنيّة، إلّا أنّا نقول: إنّ الإهمال الذي ادّعيناه من جهة أنّه لم يبيّن أنّ النفس في تلك الحالة التي يدرك فيها السعادة والشقاوة العقليّتين، هل هي في ضمن بدن أم لا؟ وأنّ ذلك البدن ماذا؟ مع أنّ السعداء الذين تحصل لهم بعد المفارقة السعادة العقليّة تحصل لهم السعادة الحسّيّة أيضاً، على ما دلّ الدليل النقليّ والعقليّ عليه، وأنّ السعادة الحسّيّة الأُخرويّة ليست من جنس السعادة الحسّيّة الدنيويّة في الخسّة حتّى يُهمل بيانها، بل أعظم منها بمراتب، بل إنّ أكثر ما دلّ عليه الشرع من السعادة هو السعادة الحسّيّة كما يظهر على من تتبّع. وكذلك الأشقياء، كما دلّ الدليل العقليّ والنقليّ على حصول الشقاوة

العقليّة لهم كذلك، دلّا على حصول الشقاوة الحسّيّة لهم أيضاً، كما هو مدلول أكثر الآيات والأخبار، وليس تلك الشقاوة من جنس الشقاوة الدنيويّة، بل أشدّ منها بكثير، والحال أنّ إدراك النفس للسعادة والشقاوة الحسّيّتين يحتاج إلى آلة بدنيّة البتّة، ولذلك قال الشيخ في النفوس الساذجة بتعلّقها بجرم سماويّ ليكون ذلك موضوعاً لتخيّلاتهم وإدراكهم لتلك السعادة والشقاوة الحسّيّتين، فلم أهمل بيان ذلك وهو محتاج إلى البيان البتّة؟

ثمّ إنّ ما ذكرت: أنّ الشيخ حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذاك البيان كما نطق به الشرع، محلّ نظر، لأنّه إنّما قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، وظاهر ذلك أنّه قبل تعلّق النفس ببدن حين البعث كما نطق به الشرع لا من حين المفارقة إلى حين البعث أيضاً، أي في عالم البرزخ، فإنّه لا إشعار لذلك القبول ببيان حال النفس في عالم البرزخ، كما نطق به الشرع. وعلى تقدير التسليم فما نطق به الشرع في ذلك العالم إنّما هو التعلّق ببدن مثاليّ روحانيّ، كما سنبيّن ذلك فيما بعد إن شاء اللّه تعالى، لا التعلّق بغير ذلك من الأبدان ولا التجرّد عن الأبدان مطلقاً.

والشيخ لو كان قائلاً بذلك البدن المثاليّ، لكان قائلاً به في النفوس الساذجة التي هي على رأيه لا بدّ لها من جسم تتعلّق به في إدراكاتها، ولم يقل بالبدن المثاليّ فيها، مع أنّ القول به فيها لا مانع منه، كما سيتّضح ذلك من بعد، وأنّ ما قال به فيها واضح البطلان، كما عرفت.

وحينئذ فهو مع إهماله لبيان ما هو الغرض المهمّ هنا، يظهر منه أنّه غير قائل بما نطق به الشرع في بيان حال النفوس مطلقاً في عالم البرزخ من حيث التعلّق ببدن مثاليّ، ويلزم منه مخالفته للشرع مع ادّعائه أنّه مصدّق به، كما يلزم مخالفة الشرع على الذين قالوا بالمعاد الروحانيّ ولم يقولوا بالجسمانيّ مطلقاً، من جهة بيان حال النفوس في عالم البرزخ وحين البعث جميعاً، وإن كانت مخالفته للشرع أقلّ من مخالفتهم له، وكأنّ منشأ ذلك قلّة الاعتناء والمبالاة بالشرع الشريف، أو الغفلة عنه مع ظهوره. نعوذ باللّه تعالى من ذلك. وإن احتمل أن يكون لذلك وجه آخر لم نعلم.

وقد يُحكى عن بعض علمائنا ما مضمونه أنّه رأى رسول اللّه ﷺ في المنام، فسأله

عن حال ابن سينا فقال عليه السلام: إنّ ابن سينا أراد أن يترقّى إلى الرفيع الأعلى بدون قائد إرشادي وهدايتي، فضربته بيدي فأسقطته إلى الأسفل الأدنى، فتردّى وهوى.

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في عالم البرزخ كما نطق به الشرع

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، وتمّ مارُمنا ذكره على سبيل المقدّمة، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده من بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، كما قال تعالى: ﴿ومِن ورائِهِم بَرزَخٌ إلى يَومِ يُبعَثون﴾.[١]

فنقول: روى حجّة الإسلام ورئيس المحدّثين أبو جعفر محمد بن عليّ بن بابويه القمّيّ قدّس اللّه تعالى روحه في كتاب «مَن لا يحضره الفقيه» عن الصادق عليه وعلى آبائه الطاهرين وأولاده المعصومين أكمل الصلوات وأفضل التسليمات والتحيّات: «إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة من الجنّة تتساءل وتتعارف، فإذا قدمت الروح على الأرواح، تقول: دعوها فقد أفلتت من هول عظيم، ثمّ يسألونها ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم تركتُه حيّاً ارتَجَوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا: هوى هوى».[٢]

وروى شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ نوّر اللّه تعالى ضريحه في كتاب «تهذيب الأحكام» بإسناده عن مروان بن مسلم عنه عليه السلام، قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد، وأخاف أن يموت بها، قال: ما تبالي حيثما مات، أمّا إنّه لايبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها، إلّا حشر اللّه تعالى روحه إلى وادي السلام. قال: قلت: جُعلت فداك، وأين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفة، أمّا إنّي كأنّي بهم حَلَق حَلَق قُعودٌ يتحدّثون.[٣]

وعن يونس بن ظبيان، قال: كنت عند أبي عبد اللّه عليه السلام جالساً، فقال: ما يقول الناس

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠٠.

٢ ـ من لايحضره الفقيه ١/١٩٣، و فيه :ما فعل فلان؟ وما فعل فلان؟

٣ ـ تهذيب الأحكام ١/٤٦٦ (في أحكام الأموات) و فيه :... أن يموت فيها... لا يبقى أحد... ولا في غربها...

في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون: تكون في حواصل طيور خُضر في قناديل تحت العرش! فقال أبو عبد الله عليه السلام: سُبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك، أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر. يا يونس، المؤمن إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا.[١]

وعن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنّة على صور أبدانهم، لو رأيتهم لقلت فلان.[٢]

إلى غير ذلك من الأحاديث التي رواها علماؤنا، وقد نقلنا جملة منها في صدر الرسالة.

وقد قال بعض العلماء المتبحّرين من المتأخّرين[٣] في شرحه على التهذيب: إنّ هذه الأخبار تدلّ على انتقال الأرواح إلى الأجساد المثالية، وبه يستقيم كثير من الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، وقد وردت به أخبار كثيرة، ولا مانع عن القول به، وليس هذا من التناسخ في شيء، مع أنّ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه، ولو تمّت لا يجري أكثرها فيما نحن فيه، والعمدة في نفيه إجماع المسلمين وضرورة الدين، ومعلوم أنّ هذا غير داخل فيما انعقد الإجماع والضرورة على نفيه، كيف وقد قال به كثير من المسلمين، كشيخنا المفيد قدّس الله روحه وغيره من علمائنا المتكلّمين المحدّثين، بل لا يبعد القول بتعلّق الأرواح بالأجساد المثاليّة عند النوم أيضاً، كما يشهد به ما يرى في المنام، وقد وقع في الأخبار تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشهد فيها.

قال الشيخ البهائيّ قدّس الله روحه: «قد يتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصريّة بأشباح أُخر ـ كما دلّت عليه الأحاديث ـ قول بالتناسخ، وهذا توهّم

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١/٤٦٦.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١/٤٦٦ وفيه: ... لو رأيته لقلت:...

٣ ـ هو المحدّث الجليل المولى محمّد باقر المجلسيّ (ره) منه.

سخيف، لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون على بُطلانه هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها بأجسام أُخر في هذا العالم، أمّا عنصريّة كما يزعم بعضهم ويقسّمه إلى النسخ والمسخ والفسخ والرسخ، أو فلكيّة ابتداء، أو بعد تردّدها في الأبدان العنصريّة، على اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها. وأمّا القول بتعلّقها في عالم آخر بأبدان مثاليّة مدّة البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوّليّة بإذن مُبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتّتة، أو بإيجادها من كتم العدم، فليس من التناسخ في شيء، وإن سمّيته تناسخاً فلا مشاحّة في التسمية إذا اختلف المسمّى. وليس إنكارنا على التناسخيّة حُكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم، وإنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأُخرويّة».

ثمّ قال قدّس سرّه: «ما ورد في بعض أحاديث أصحابنا رضي الله عنهم، من أنّ الأشباح التي تتعلّق بها النفوس مادامت في عالم البرزخ ليست بأجسامهم، وأنّهم يجلسون حلقاً حلقاً على صور أجسادهم العنصريّة يتحدّثون ويتنعّمون بالأكل والشرب، وأنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض والسماء، يتعارفون في الجوّ ويتلاقون، وأمثال ذلك، كما يدلّ على نفي الجسميّة وإثبات بعض لوازمها، يعطي أنّ تلك الأشباح ليست في كثافة المادّيّات ولا في لطافة المجرّدات، بل هي ذوات جهتَين وواسطة بين العالَمين، وهذا يؤيّد ما قاله طائفة من أساطين الحكمة من أنّ في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحِسّيّ، هي واسطة بين عالم المجردات وعالم المادّيّات، ليس في تلك اللطافة ولا في هذه الكثافة، فيه ما للأجسام والأعراض من الحركات والسكنات والأصوات والطُّعوم والروائح وغيرها مُثُل قائمة بذواتها لا في مادّة، وهو عالم عظيم الفسحة، وسكّانه على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة، وقبح الصورة وحسنها، ولأبدانهم المثاليّة جميع الحواسّ الظاهرة والباطنة، فيتنعّمون ويتألّمون باللذّات والآلام النفسانيّة والجسمانيّة.

وقد نسب العلّامة في «شرح حكمة الإشراق»، القول بوجود هذا العالم إلى الأنبياء والأولياء والمتألّهين من الحكماء، وهو وإن لم يَقُم على وجوده شيءٌ من البراهين العقليّة،

لكنّه قد تأيّد بالظواهر النقليّة، وعرفه المتألّهون بمجاهداتهم الذوقيّة. انتهى».[١] انتهى كلامه.

أقول وباللّه التوفيق: اعلم أنّ القول بانتقال الأرواح بعد الموت إلى الأبدان المثاليّة، وكذا القول بوجود العالم المثاليّ المتوسّط بين العالم الحسّيّ والعقليّ هو قول كثير من العلماء الإسلاميّين المحدّثين وكثير من المتكلّمين، ولا سيّما الصوفيّة منهم، وكثير من أساطين الحكمة، ولا سيّما الإشراقيّين منهم، كما يظهر على من تصفّح كتب العلماء، مضافاً إلى ما ذكره شارح «حكمة الاشراق» أنّه قول الأنبياء والأولياء والمتألّهين من الحكماء. وكذلك بالقول بذلك يستقيم توجيه كثير من الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، كما ذكره ذلك البعض من المتبحّرين أيضاً، ويظهر ذلك على من تدبّر في تلك الآيات والأخبار الواردة فيها.

مثل ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» عن الصادق عليه السلام: «اذا قُبضت الروح فهي مُظِلّة فوق الجسد روح المؤمن وغيره ينظر إلى كل شيء يُصنع به، فإذا كُفّن ووُضع على السرير وحُمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه ودخلت فيه. فيُمدّ له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنّة أو النار، فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنّة: عَجّلوني، وإن كان من أهل النار: رُدّوني، وهو يعلم كلّ شيء يُصنع به ويسمع الكلام».[٢]

ومثل ما رواه فيه عن إسحاق بن عمّار: «أنّه سأل أبا الحسن الأوّل صلوات اللّه عليه عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قدر فضائلهم، منهم مَن يزور كلّ يوم، ومنهم مَن يزور في كلّ يومين، ومنهم من يزور في كلّ ثلاثة أيّام. قال: ثمّ رأيت في مجرى كلامه أنّه يقول: أدناهم جمعة، فقال له: في أيّ ساعة؟ قال: عند زوال الشمس أو قُبيل ذلك، فيبعث اللّه معه ملَكاً يُريه ما يسرّه، ويستر عنه ما يكرهه، فيرى سروراً

---

١ ـ الأربعين للشيخ البهائيّ /١٩١ و١٩٢ و فيه : ... لوازمها على ما هو منقول في الكافي وغيره عن أمير المؤمنين والأئمّة من أولادهم عليهم السلام ...

٢ ـ من لايحضره الفقيه ١٩٣/١، و فيه : ... الجنّة أو من النار... عجّلوني عجّلوني... ردّوني ردّوني....

ويرجع إلى قُرّة عين».[١]

ومثل ما رواه حفص بن البختريّ عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «إنّ الكافر يزور أهله، فيرى ما يكرهه، ويستُر عنه ما يُحبّ».[٢]

وقد ذكر شارح الفقيه: أنّه روى في الموثّق عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام إنّ كلّ مؤمن وكافر مات يجيء عند الزوال لزيارة أهله، فإن رأوا عملاً صالحاً من أهلهم شكروا اللّه عزّوجلّ، وإن رأوا عملاً سيّئاً تألّموا وتحسّروا حسرة عظيمة.[٣]

وروي أيضاً عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، في خبر كالصحيح «أنّه سُئل عنه هل يجيء الميت لزيارة أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ قال: في كلّ أُسبوع وشهر وسنة بمقدار منزلتهم، قال: في أيّ صورة؟ قال: في صورة طائر لطيف يجلس على جدار بيته، وينظر إلى أحوال أهله، فإن كانت حالهم حسنة يسرّ، وإن كانت سيّئة يغتمّ ويحزن».[٤]

وروي أيضاً في حديث قويّ عن عبد الرحيم، عنه عليه السلام: «أنّه سأله عن أنّ المؤمن هل يزور أهله؟ قال عليه السلام: نعم يرخّصه اللّه تعالى، ويُرسل معه ملكَين، وهو على صورة طائر، ويجلس على حائط بيته وينظر إلى أهله ويسمع كلامهم».[٥]

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في حال الميت بعد مفارقة روحه عن جسده؛ بل إنّه يستقيم بالقول بذلك توجيه القول بتجسيم الأعمال كما سيأتي بيانه، وكذا يستقيم توجيه ما ورد من ظهور الملكَين مُنكر ونكير على المؤمنين بصورة حسنة وعلى غيرهم بصورة مهيبة، وكذا ظهور جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبيّ وأمثال ذلك، سواء قيل بكون الملائكة أجساماً نورانيّة لطيفة، كما هو ظاهر الشرع، أو ذواتاً مجرّدة كما ذهب إليه بعض الحكماء، و سيجيء زيادة بيان لذلك فيما بعد، إن شاء اللّه تعالى.

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١/١٨١.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ شرح الفقيه الفارسي ١/٣٤٦ الطبعة الحجريّة.

٤ ـ شرح الفقيه ١/٣٤٦.

٥ ـ نفس المصدر.

وقد وردت بما يدلّ على هذا القول أخبار كثيرة غير ما ذكرنا هنا أيضاً، كما نقلنا في صدر الرسالة جملة من الأخبار في ذلك، وكلّها متقاربة المضامين تدلّ على انتقال الأرواح إلى القالب المثاليّ، فتذكّر.

ثمّ إنّ عمدة المستند في ذلك عند المتمسّكين بالأخبار، هي تلك الأخبار الواردة في ذلك، كما أنّ عمدة المستند فيه عند الحكماء الإشراقيّين والصوفيّة من المتكلّمين هي ما عرفوه بمجاهداتهم الذوقيّة.

من جملة الشواهد على وجود العالم المثاليّ ما يُشاهَد في النوم

وقد جعل بعض من القائلين بوجود هذا العالم المثاليّ وانتقال الروح إلى بدن مثالي بعد المفارقة عن البدن العنصريّ، من جملة الشواهد على ذلك ما يشاهده النائم في نومه من الصور، كما ورد في الأخبار من تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشاهد فيها، وأنّ النوم أخو الموت.

وكان وجه هذه الشهادة، أنّ الصورة التي يراه الانسان في منامه من صورة ذاته، أو صورة غيره من الإنسان أو غيره إمّا أن تكون هي الصورة المحسوسة بحسّ البصر الظاهريّ المنتزعة من المحسوس العينيّ الموجود في الخارج، فهذا باطل، لأنّ البصر الظاهريّ معطّل في حالة النوم باتّفاق العلماء من الحكماء وغيرهم، بل إنّ تعطّله معلوم بالضرورة، فكيف يفعل فعلاً؟ وأيضاً فعُلم بالضرورة أنّ تلك الصور ليست صوراً محسوسة منتزعة من أعيان خارجيّة، وإلّا لترتّب الآثار الخارجيّة المترتّبة عليها، وليس كذلك.

وإمّا أن تكون هي صوراً موجودة في الخيال أو في القوة المتخيّلة، فهذا وإن كان ممّا قال به جمعٌ من الحكماء، ولا سيّما الطبيعيّين منهم، لكنّه ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه مبنيّ على تعطّل الحواس الظاهرة وعدم تعطّل الحواس الباطنة في المنام، وهذا غير معلوم، بل إنّ ما ذكروه في سبب تعطّل الحواس الظاهرة في المنام يجري في تعطّل الحواس الباطنة أيضاً.

حيث إنّ سبب التعطّل سواء كان هو نوعاً من قطع العلاقة مع البدن الذي يحصل للنفس حالة النوم، حيث إنّها في تلك الحالة يصير علاقتها مع البدن قليلة ومنقطعة في الجملة، أو كان استيلاء رطوبة على أعصاب الدماغ التي هي مبادئ الحواسّ كما قالوا، أو أمر آخر غير ذلك، فهذا السبب كما أنّه يجري في تعطّل الحواسّ الظاهرة يجري في تعطّل الباطنة منها أيضاً. ولا دليل على اختصاصه بالظاهرة منها، بل الظاهر جريانه في الباطنة وكونه سبباً لتعطّلها أيضاً. وأيضاً إنّ الصور الخياليّة يجب أن تكون منتزعة من محسوس خارجيّ، تبقى تلك الصورة في خزانة الخيال، ونحن قد نرى في المنام صورة لم نر ذا صورتها قطّ، وإنّ القوة المتخيّلة وإن كانت قد تخترع صوراً، لا تكون ذوات صورها موجودة، ولم تجيء تلك الصور إليها من جهة الحواسّ الظاهر والخيال، إلّا أنّ أكثر ما تخترعه هي الصورة الكاذبة التي لا حقيقة لها، وإن كان يمكن نادراً أن تخترع بمحض تعمّلها صورة توافق ما في الخارج من بعض الوجوه، وأندر منه الموافقة من كلّ الوجوه، والحال إنّا كثيراً ما نرى في المنام رؤيا صادقة، بل نرى صورة لم نر ذا صورتها قطّ، ثمّ يتّفق أن نرى بعد ذلك ذا صورتها أيضاً موافقاً لما رأيناه في المنام من كلّ الوجوه، ومستبعد جدّاً أن تكون تلك الصورة من مخترعات المتخيّلة، اتّفقت موافقتها من كلّ الوجوه، وعلى هذا فمَن قال بأنّها خيال منفصل، إن أراد أنّها صورة مشابهة للصورة الخياليّة منفصلة عن المادّة الجسمانيّة فله وجه، وإن أراد أنّها نفس الصورة الخياليّة المنفصلة عن المواد، فعليه البيان، بل فيه نظر لا يخفى.

وأمّا أن تكون الصورة المشاهدة في المنام صورة مرتسمة في جسم فلكيّ أو عنصريّ أو في النفوس المنطبعة الفلكيّة مثلاً يشاهدها النفس فيه بسبب ارتباطها به نوعاً من الارتباط مشاهدة عقليّة كأنّها مشاهدة حسّيّة، فذلك أيضاً ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه حينئذ كان ينبغي أن تشاهدها النفس في ذلك المحلّ المنطبع هي فيه مشاهدة الحالّ في محلّه، والحال في الصور المرئيّة في المنام بخلاف ذلك، حيث إنّا نراها موجودة بوجود منفرد غير متعلّق بشيء آخر من جرم فلكيّ أو جسم عنصريّ أو نفس منطبعة فلكيّة.

وحيث بطلت تلك الاحتمالات فبقي أن تكون الصورة المرئيّة في المنام موجودة

في عالم آخر هو عالم المثال، كما تبيّن حاله.

وأمّا وجه كون الصورة المرئيّة فيه تارة موافقة لما في الخارج، كما في الرؤيا الصادقة، وتارة غير موافقة كما في الرؤيا الكاذبة، فكأنّه لأجل أنّ النفس إذا كانت صافية من شوب كدورات الطبيعة، فبصرها الذي لها في بدنها المثاليّ صحيحة، فهي ترى بتلك العين الصحيحة الأشياء على ما هي عليها، وإن لم تكن صافية عن ذلك، فعينها التي لها في ذلك البدن عليلة، وهي ترى بتلك العين العليلة الأشياء على خلاف ما هي عليه كما في العين الظاهريّة للأحول مثلاً.

وهذا الذي ذكرنا هو إشارة إجماليّة إلى الرؤيا الصادقة والكاذبة، ولتفصيلها مقام آخر يطول بذكره الباب. وبما ذكرنا يتمّ الشهادة، وبه يظهر سرّ ما ورد من تشبيه حالة البرزخ بحالة الرؤيا وأنّ النوم أخو الموت، وإن كان بين الحالتَين فرق ما، حيث إنّ مفارقة النفس عن البدن في الموت مفارقة تامّة وفي النوم مفارقة في الجملة، وبهذا الاعتبار أيضاً يكون هذا الشاهد شاهداً على المطلوب، فتبصّر.

ثمّ إنّه ربّما عدّ بعض القائلين بهذا القول من الشواهد عليه ما يُحكى من أنّ السفلة والأوباش إذا قتلوا إنساناً وأحرقوه في أتّون الحمّام، فكثيراً ما يشاهد في سطح الماء الذي في خزينة ذلك الحمّام شبح مثل صورة إنسانٍ، ويُرى ذلك فيه مادام ذلك الماء ساكناً غير متحرّك، وذلك قد جُرّب كثيراً، ولذلك كان ديدن الحمّاميّ وصاحب ذلك الحمّام أن يحتاط في ذلك ويلاحظ لكي يعلم أنّه في تلك الليلة هل أُحرق في أتّون الحمّام إنسان أم لا؟ وما ذلك الشبح إلّا قالباً مثاليّاً لذلك الشخص المحترق تعلّق نفسه به بعد مفارقتها عن قالبها العنصريّ. ونحن أيضاً قد سمعنا ذلك في عصرنا وهو ـ على تقدير الوقوع ـ لا يخفى أنّه ممّا يمكن أن يكون شاهداً على المطلوب.

ثمّ إنّه ممّا يؤيّد هذا المطلوب، ويكون شاهداً عليه ما نُقل أنّه روى بعض الأعاظم من العلماء كالسيّد الداماد طاب ثراه في «الجذوات»: «أنّ مَظهر العجائب ومُظهر الغرائب سيّد الوصيّين عليّ بن أبي طالب عليه وعلى أولاده المعصومين أجمعين سلام الله تعالى إلى يوم الدين كان ليلة من ليالي شهر الله الأعظم شهر رمضان ضيفاً لعدّة من الصحابة، وأفطر

في بيوتهم المتعدّدة، وقال رسول اللّه ﷺ: إنّ عليّاً أفطر في بيته».[١]

فإنّ توجيه هذا الحديث، إنّما يمكن على القول بعالم المثال، وبوجود البدن المثاليّ، حيث إنّ حضور عليّ عليه السلام ببدنه العنصريّ في بيوت عدّة من الصحابة مع كونه في بيته بذلك البدن ممتنع بالذات، فإنّ جسم واحد بالشخص لا يمكن أن يكون في زمان واحد وفي آن واحد إلّا في مكان واحد لا أزيد، وادّعاء أنّ ذلك لعلّه كان من معجزته وكرامته عليه السلام لا يكاد يصحّ، فإنّ المعجزة والكرامة إنّما تُمكن في شيء يكون ممكناً ذاتيّاً، ويكون ممتنعاً عاديّاً، لا في الممتنع بالذات. كما أنّ ادّعاء أنّ ذلك لعلّه كان لأجل أنّ اللّه تعالى خلق ملائكة بصورة عليّ عليه السلام، وأنّ أُولئك الملائكة أفطروا في بيوت الصحابة وظنّ الصحابة أنّهم عليّ عليه السلام، والحال أنّه عليه السلام نفسه أفطر في بيته غير مستقيم، لأنّ المفروض في الحديث إفطار عليّ عليه السلام في بيوت الصحابة، لا إفطار الملائكة.

نعم، يصحّ توجيه ذلك على القول بالبدن المثاليّ، فإنّه لا مانع من أن يكون لروحه الشريف المقدّس أبدان مثاليّة، ويكون قد ظهر في ضمن كلّ بدن مثاليّ في بيتٍ واحدٍ من الصحابة، وظهر ببدنه العنصريّ في بيته. وعلى هذا فيكون في الحديث الشريف شهادة على المطلوب.

وفيه ـ مع الشهادة على ثبوت أصل عالم المثال ووجود البدن المثاليّ ـ شهادة على أمرين آخرين أيضاً:

الأوّل إمكان تعلّق الروح في عالم اليقظة أيضاً ببدن مثاليّ، وأنّه لا يلزم أن يكون ذلك بعد المفارقة التامّة كما في حالة الموت، أو المفارقة في الجملة كما في حالة النوم.

والثاني: جواز تعلّق روح واحد، وخصوصاً إذا كان مقدّساً شريفاً بأكثر من بدن واحد مثاليّ.

ولا امتناع أيضاً في كلّ منهما.

بل يشهد على الأوّل منهما أنّه رُوي عن الصادقين عليهما السلام أنّهم قالوا في تفسير قولهم:

---

١ ـ الجذوات /٤٨ الطبعة الحجريّة.

«يا من أظهر الجميل وستر القبيح»: إنّ للمؤمن مثالاً في العرش، وإنّه إذا فعل فعلاً جميلاً، فَعَلَه ذلك المثالُ أيضاً في حضور الملائكة فيُظهره اللّه تعالى عليهم، وإذا فعل فعلاً قبيحاً لم يقم بذلك القبيح ذلك المثال فيستره اللّه تعالى عنهم.[١]

فإنّ الظاهر، أنّ ذلك المثال هو القالب المثاليّ الذي تعلّق به روح المؤمن لا أمر آخر، ولا ملك من الملائكة كان بصورة ذلك المؤمن، وحيث كان ذلك قالباً مثاليّاً، كان فيه شهادة على جواز تعلّق الروح في حالة اليقظة وفي حال التعلّق التامّ بالبدن العنصريّ بذلك البدن المثاليّ، ولا امتناع في ذلك، حيث إنّ البدن المثاليّ ليس كالبدن العنصريّ حتّى لايجوز تعلّق الروح الواحد في زمان واحد بأكثر من بدن واحد، بل هو كالظلّ والشبح للبدن الأصليّ العنصريّ، وموجود بالعرض بوجود البدن الأصليّ، وتعلّق الروح به وبالبدن الأصليّ تعلّق واحد، إلّا أنّه بالبدن الأصليّ بالذات، وبالمثاليّ بالعَرَض، فعلىٰ هذا فلا امتناع في أن يتعلّق النفس الواحدة مع تعلّقها بالبدن الأصليّ بالبدن المثاليّ الواحد أو الأكثر من الواحد. وهذا بخلاف تعلّقها ببدنين عنصريّين أو أكثر، حيث إنّ أحدهما منفصل الذات ومبائن الحقيقة عن الآخر، فإنّه لا يجوز تعلّق النفس الواحدة في زمان واحد بشيئين مبايني الذات تعلّق التدبير والتصرّف.

وكذلك يشهد على الثاني من الأمرين ما ذكره بعضُهم من أنّ البدن المثاليّ كالشبح الذي يُرى في المرآة، بل إنّ ما يرى في المرآة فهو كوّة مفتوحة إلى عالم المثال، وكما جاز انطباع صورة واحدة في مرايا متعدّدة متكثّرة في زمان واحد، فلم لايجوز تعلّق روح واحد وخصوصاً إذا كان مقدّساً شريفاً بقوالب مثاليّة متعدّدة في زمان واحد؟

وبما ذكرنا يمكن توجيه ظواهر ما دلّ على ظهور ملك الموت في زمان واحد في أمكنة متكثّرة لقبض الأرواح، وإن كان يمكن أن يكون له وجه آخر لم نعلمه. واللّه ورسوله وأُولو العلم أعلم به.

وكذا توجيه ما قيل أنّ إلياس عليه السلام هو إدريس النبيّ عليه السلام، وهو عليه السلام مع كونه في السماء

---

١ ـ راجع بحارالأنوار ٥٤/٣٥٤ و مفتاح الفلاح ذيل دعاء «يامن أظهر الجميل»، و شرح الأسماء للسبزواريّ /٩٦.

يظهر بصورة إلياس في الأرض، والله تعالى يعلم.

وقد حكى بعض الصوفية أنّ بعض مشايخهم وهو قضيب البان الموصليّ[١] كان يُرى في زمان واحد في مجالس متعدّدة مشتغلاً في كلّ مجلس بأمر غير ما في الآخر. وهذه الحكاية على تقدير صحّتها يمكن توجيهها بما ذكرنا.

ثمّ إنّك حيث عرفت بيان الشواهد على هذا المطلوب، وتوجيه الأخبار الواردة في كيفيّة حال الروح بعد المفارقة عن البدن، وكذا توجيه غير ذلك من الأخبار على القول بوجود عالم المثال.

فاعلم أنّ العمدة في مستند هذا القول هو الأخبار الدالّة عليه، فلنتكلّم في دلالتها حتّى يتّضح لك ثبوت هذا العالم، وكذا كيفيّة حالاته وأوصافه.

فنقول: إنّ دلالة تلك الأخبار التي نقلناها دلائل على ثبوت العالم المثاليّ ووجود البدن المثاليّ، وإن كانت ظاهرة غنيّة عن البيان لدى التأمّل الصادق، إلّا أنّا لا نُبالي بالتنبيه عليه. فنقول: إنّ ما تضمّنه بعض تلك الأخبار من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم ونحو ذلك، ليس المراد به أنّ ذوات تلك الأرواح بأعيانها أجسام كثيفة أو لطيفة على صفة الأجساد وهيئتها وشكلها، لأنّه مع عدم كونه مذهباً لأحدٍ من المليّين والفلاسفة، ينفيه ما مرّ من الدليل على تجرّد الروح وعلى كونها مغايرة للبدن بتمامه وأجزائه، بل المراد كما هو صريح بعض الأخبار الأُخر من تلك الأخبار أنّ تلك الأرواح ذوات أُخر وراء الأجساد يُصيّرها الله في قوالب وأجساد مثل قوالبها وأجسادها في الدنيا، بحيث يكون لها نوع تعلّق بتلك الأجساد، وهذا بظاهره وإن كان أعمّ من أن يكون ذلك التعلّق تعلّق التدبير والتصرّف، أو التعلّق بوجه آخر من الحلول أو الدخول أو الانضمام أو نحو ذلك إلّا أنّ تشبيه تلك القوالب بالقوالب الدنيويّة يدلّ على أنّ ذلك التعلّق ليس سوى تعلّق التدبير والتصرّف، فإنّ هذا كان نها مع القوالب الدنيويّة لا غير. مع أنّ القول بتجرّدها ـ كما هو الحقّ وعرفت الدليل عليه ـ ينفي ما سوى تعلّق التدبير

---

١ ـ راجع الأعلام للزركليّ ٤/٤٤ و ٥/١٩٩.

والتصرّف.

وحينئذ نقول: إنّ ذلك القالب الذي يصيّر اللّه تعالى الروحَ فيه بعد المفارقة ظاهر أنّه ليس عين القالب العنصريّ الذي كان للروح حين التعلّق به في النشأة الدنيويّة. لأنّه باطل بالاتّفاق ولم يَقُل به أحد. حيث إنّ المفروض بطلان ذلك القالب ومفارقة الروح عنه. وإعادته بعينه، أي بأجزائه الأصليّة. وإن كانت ممكنة كما دلّ الدليل عليه، إلّا أنّ تلك الإعادة إنّما تكون عند قيام الساعة لا في النشأة البرزخيّة المتوسّطة بين النشأة الدنيويّة والأخرويّة.

وأيضاً التشبيه بالقالب الدنيويّ كما تضمّنته تلك الأخبار ينفي كونه عين ذلك القالب الدنيويّ، بل يدلّ على أنّه قالب آخر مثل قالبها في الدنيا.

وظاهر أيضاً أنّه ليس ذلك القالب الآخر قالباً عنصريّاً جماديّاً أو نباتيّاً أو حيوانيّاً أو إنسانيّاً شبيهاً بقالبها في الدنيا. لأنّ كلّ ذلك متضمّن للتناسخ الذي عرفت الدليل على بطلانه كما مرّ.

ومنه يظهر أنّه ليس قالباً جسمانياً فلكيّاً أيضاً. لأنّ مفسدة التناسخ لازمة على تقديره أيضاً كما يقتضيه التدبّر في دليل بطلانه. مع أنّ الجرم الفلكيّ كما تقرّر عندهم غير قابل لصيرورته قالباً لروح ما ولتشكّله أشكالاً مختلفة على هيئات القوالب البدنيّة العنصريّة.

وظاهر أيضاً أنّ ذلك القالب ليس شيئاً من جرم فلكيّ، أو جرم إبداعيّ غير منخرق، أو جسم عنصريّ يكون للروح الإنسانيّ تعلّق به وراء تعلّق التدبير والتصرّف. بل بأن يكون ذلك موضوعاً لتصوّرات الروح وتخيّلاتها، فإنّ ذلك مع كونه باطلاً ـ كما مرّ الدليل عليه ـ ينفيه ظاهر تلك الأخبار الدالّة على التشبيه بالقالب الدنيويّ، وعلى أنّ التعلّق به تعلّق التدبير والتصرّف لا غير.

وظاهر أيضاً أن ليس ذلك القالب شيئاً مجرّداً عن المادّة في ذاته مطلقاً وأمراً عقليّاً. لأنّ المفروض كونه قالباً للروح كقالبها في الدنيا وذا هيئة وشكل مثله. والشيء المجرّد والأمر العقليّ لا يمكن أن يكون كذلك: فحيث ظهر أنّ ذلك القالب ليس أمراً مجرّداً عقليّاً

ولا قالباً جسمانيّاً عنصريّاً أو فلكيّاً، ظهر أنّه من عالم آخر غير العالم الحسّيّ والعقليّ متوسّط بين العالمَين، يسمّيه القائلون به عالم المثال وعالم البرزخ، وسيجيء شرح معنى توسّطه بينهما.

ثمّ نقول: إنّ ما تضمّنه تلك الأخبار، من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم، وأنّ الروح يُصَيّر في قالب كقالبه في الدنيا، حيث يدلّ على أنّ القالب المثاليّ البرزخيّ مثل القالب الدنيويّ في الصفة والصورة، لا يُنافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمنا ذِكرها آنفاً، من أنّ الميّت يجيء لزيارة أهله بصورة طائر لطيف، ويجلس على جدار أهله و ينظر إلى أحوالهم، فإنّه يمكن أن يكون المراد به ـ والله أعلم ـ أنّ القالب الذي أعدّه الله تعالى للأرواح وصيّرها فيه في الأصل، إنّما هو قالب كقالبه في الدنيا في الصورة والصفة، إلّا أنّ ذلك القالب لمّا كان قالباً مثاليّاً متوسّطاً بين العالمين قابلاً للتشكّل بالأشكال المختلفة، ومن جملتها شكل الطائر وصورته، فربّما يجيء بحسب مصلحة من المصالح وبحسب مرتبته ومنزلته في صورة طائر لطيف.

ومنه يظهر أن لا منافاة بين ذلك الخبر، وخبر يونس بن ظبيان[١]، عن الصادق عليه السلام المتضمّن لقوله عليه السلام: «سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر»، لأنّ القائلين بجعله في حوصلة طائر أخضر، لعلّهم قالوا بذلك زعماً منهم أنّ الأصل فيما أعدّه الله تعالى للأرواح هو حواصل الطيور الخضر، لا القوالب التي هي أمثال قوالبهم في الدنيا، فردّه عليه السلام لذلك، ولأنّ فيه توهّم التناسخ المُحال، وهذا لا ينافي جواز تشكّلهم بعد تعلّقهم بقوالبهم المثاليّة التي هي مثل قوالبهم في الدنيا بصورة طائر أخضر مثلاً.

وكذلك لاينافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمنا ذكرها في صدر الرسالة: أنّ الأرواح في حجرات، فإنّه يمكن أن يكون المراد به ـ والله اعلم ـ أنّهم مع تعلّقهم بتلك القوالب المثاليّة يكونون في حجرات، أي مثاليّة برزخيّة.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١/٤٦٦ (في أحكام الأموات).

ثمّ إنّ الأخبار الواردة في ذلك كما تدلّ على وجود الأبدان المثاليّة لأرواح المؤمنين، كالأخبار التي نقلناها هاهنا، كذلك تدلّ على وجودها لأرواح الكافرين المستضعفين والأطفال، سواء كانوا أطفال المؤمنين أو أطفال الكفّار، كما يظهر ذلك على من تصفّح الأخبار، وقد نقلنا جملة منها في صدر الرسالة، فتذكّر.

وبالجملة، فمدلول الأخبار وجود البدن المثالي لكلّ روح انسانيّ من الأرواح بعد مفارقته عن البدن.

ثمّ إنّ ما دلّ من تلك الأخبار على أنّ أرواح المؤمنين في شجرة من الجنّة، أو في الجنّة، لعلّ المراد به ـ والله أعلم ـ الجنّة المثاليّة والشجرة المثاليّة، لا أصل الجنّة الموعودة وشجرتها، كما سنوضّح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

كما أنّ ما دلّ منها على أنّ أرواح المؤمنين في بُستان في المغرب في شاطئ الفرات يأكلون من ثماره، وأرواح الكفّار في نار في المشرق أحرّ من نار الدنيا، وهم فيها يأكلون من زقّومها ويشربون من حميمها، لعلّ المراد بتلك الثمار في ذلك البستان الثمار المثاليّة، والبستان المثاليّ، وبتلك النار النار المثاليّة وكذا الزقّوم والحميم.

ولا منافاة بين ما دلّ على أنّ أرواح المؤمنين في الجنّة أو في شجرة من الجنّة، وما دلّ على أنّ أرواحهم في وادي السلام، أي ظهر الكوفة يعني النجف الأشرف، الذي هو وادي السلامة، وورد في بعض الأخبار أنّه بقعة من جنّة عَدْن، وما دلّ على أنّهم في بستان في جانب المغرب على شاطئ الفرات، لأنّه يمكن أن يكون كلّ تلك الأمكنة مساكن لهم، فيكونون تارة في هذا وتارة في ذاك، وتارة في ذلك، حيث لا مانع منه، وخصوصاً في الأبدان المثاليّة.

مع أنّه يمكن حمل بعض تلك الأماكن على بعض بحيث يؤول إلى أمر واحد، فتدبّر.

كما أنّه لا منافاة بين ما دلّ على أنّ أرواح الكفّار في نار في المشرق، وبين ما دلّ على أنّهم في وادي برهوت، وهو وادٍ في اليمن، لما ذكرنا من الوجه أيضاً، والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّك حيث عرفتَ ما ذكرنا، فاعلم أنّ تلك الأخبار الواردة الدالّة على وجود أصل

تلك القوالب المثاليّة، مع دلالتها على ذلك، تدلّ أيضاً على أحوالها وصفاتها وكيفيّاتها، وأنّها ممّا ينتفي عنها بعض لوازم الجسميّة، ويثبت لها بعض لوازمها الأُخر. وأنّ اللوازم المثبتة ماذا؟ والمنفيّة ما هي؟ ويستفاد منها معنى كون العالم المثاليّ متوسّطاً بين العالمَين ليس في كثافة الماديّات ولا في لطافة المجرّدات.

وبيان ذلك أنّ ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في النشأة البرزخيّة على صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم، وأنّهم في قوالب مثل قوالبهم الدنيويّة، يدلّ على أنّ القالب المثاليّ ثابت له الشكل والهيئة والصورة والوضع وأمثال ذلك ممّا هو كان ثابتاً للبدن العنصريّ مشابهاً له، وكلّها من لوازم الجسميّة، وهذا ظاهر.

بل إنّه ربّما يُشعر ذلك من جهة إشعاره بأنّ لكلّ روح قالباً مثاليّاً مناسباً له في الصفات كما في النشأة الدنيويّة، بأنّ تلك القوالب المثاليّة بعضها نورانيّة كما للسعداء، وبعضها ظلمانيّة كما للأشقياء، وهذا موافق لما ذكره القائلون بوجود هذا العالم من الحكماء أيضاً حيث قالوا: بأنّ الأشباح الموجودة في هذا العالم ذوات أوضاع مقداريّة، منها ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء، وهي صور زرق مكروهة يتألّم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعّم بها السعداء، وهي صور حسنة بهيّة بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون، وما ذكروه يعمّ الأشباح الموجودة في ذلك العالم مطلقاً، سواء كانت أشباحاً هي قوالب الأرواح، أو أشباحاً أُخر هي صور الأعمال قرينة للأرواح. وقد دلّ عليه ما نقله الشيخ البهائيّ (ره) عنهم أيضاً كما نقلناه سابقاً. ولا امتناع في أن يكون لها مقدار ووضع وشكل مع عدم ثبوت جسميّة لها، ولذلك يتمثّلون في ذلك بالصور المرئيّة في المرآة، ويقولون أنّها كوّة مفتوحة إلى عالم المثال.

وكذلك ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في ضمن تلك القوالب المثاليّة البرزخيّة يجلسون حلقاً حلقاً على صور أبدانهم العنصريّة الدنيويّة ويتحدّثون ويتنعّمون بالأكل والشرب، وأنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض والسماء يتعارفون في الجوّ ويتلاقون، وأنّهم ربّما يجيئون لزيارة أهلهم ويذهبون وينظرون إلى أحوال أهلهم، فربّما يفرحون ويسرّون، وربّما يكرهون ويغتمّون، وأنّهم إن رأوا عملاً صالحاً منهم شكروا، وإن

رأوا عملاً سيّئاً اغتمّوا وتألّموا، ونحو ذلك من الحالات الواردة في شأنهم في ذلك العالم، يدلّ على أمور:

منها أنّ لتلك الأبدان المثاليّة حواسّاً ظاهرة وباطنة، وكذا للنفس فيه آلات مثاليّة، كما كانت لها في النشأة الدنيويّة آلات بدنيّة جسمانيّة، وبالجملة قوى مدركة حيوانيّة وآلات مثاليّة، تدرك تلك الأرواح في ضمن تلك القوالب بتوسّط تلك القوى وبتلك الآلات المثالية إدراكات جزئيّة ملائمة أو غير ملائمة، فتلتذّ لذّة بدنيّة، أو تتألّم ألماً بدنيّاً، كما كانت تدرك في النشأة الدنيويّة بتوسّط القوى والآلات البدنيّة، مضافاً إلى ما هو ثابت لتلك الأرواح بالقياس إلى ذواتها المجرّدة الباقية من القوة العقليّة التي بها تدرك المعقولات، فتلتذّ لذّة عقليّة أو تتألّم ألماً عقليّاً. وهذا نظير ما قاله الحكماء من أنّ للنفوس المنطبعة الفلكيّة إدراكات جزئيّة مضافاً إلى الإدراكات الكلّيّة للنفوس المجرّدة المتعلّقة بها، مع كون أجسام الأفلاك وأجرامها لطيفة غير كثيفة، فاللطافة لا تمنع أن تكون لها قوى مدركة جزئيّة، وآلات لذلك لطيفة.

ومنها: أنّ في ذلك العالم أصواتاً وطعوماً وروائح ونحوها من مدركات الحواس، وإن كانت هي مُثُلاً قائمة بذواتها لا أعراضاً، أو كانت أعراضاً قائمة بمُثُل قائمة بذواتها لا كالأعراض الموجودة في العالم الحسّيّ القائمة بالأجسام، وكذلك فيه مأكولات ومشروبات هي غذاء الأرواح في ذلك العالم.

ومنها: أنّ للأرواح في ضمن تلك القوالب حركات وسكنات في الأين، بل في الكيف أيضاً، وإن كانت الأينيّة منها في ذلك العالم ليست مثل الأينيّة منها في العالم الحسّيّ. وبذلك، وكذا بما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ لهم فيه أكلاً وشرباً وشوقاً إليهما، وتنعّماً بهما، وكذا كراهة وسروراً، يظهر أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب قوى محرّكة حيوانيّة فاعلة للحركة، وكذا باعثة عليها من الشوقيّة الشهوانيّة، بل الغضبيّة أيضاً. حيث إنّ النفس التي لها القوة المحرّكة الشوقيّة لا تخلو عن قوّة غضبيّة أيضاً.

وإنّ ما ورد من سرورهم وكراهتهم كما يدلّ على ثبوت القوّة الشوقيّة لهم، كذلك يدلّ على ثبوت القوّة الغضبيّة لهم، حيث إنّ تلك الكراهة أعمّ من الكراهة النفسانيّة ومن

الكراهة البدنيّة التي هي الغضب.

وبذلك يظهر أنّ لتلك الأرواح في ذلك العالم جميع القوى الحيوانيّة، مدركة كانت أم محرّكة، فاعلة للحركة أم باعثة عليها، مضافاً إلى ما كان ثابتاً لها بالقياس إلى ذواتها الباقية من القوى العقليّة النظريّة والعمليّة والعلوم والمَلَكات.

وهذا بيان جملة من لوازم الجسميّة التي يُستفاد من تلك الأخبار ثبوتها لتلك القوالب المثاليّة ولذلك العالم. ويستفاد منه أيضاً أنّ اللوازم الأُخر الجسمانيّة منتفية عنها وعن ذلك العالم، وذلك على وجوه:

الأوّل: أنّه لو كانت كلّ اللوازم الجسمانيّة ثابتة لها لكانت هي قوالب جسمانيّة عنصريّة أو فلكيّة، وهذا خلاف المفروض.

والثاني: أنّه حيث تضمّنت تلك الأخبار لثبوت ما بيّنّا ثبوتها لها مع السكوت عن ثبوت اللوازم الأُخر الجسمانيّة، فتدلّ بفحاويها على انتفائها عنها، إذ لو كانت هي أيضاً ثابتة لها، لكان ينبغي أن يكون في تلك الأخبار دلالة عليها أو إشعار بها، وإذ ليس فليس.

لا يقال: إنّ ما تضمّنته تلك الأخبار، من أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب أكلاً وشرباً ربّما يُشعر، بل يدلّ على أنّ لها قوى نباتيّة أيضاً، إذ الأكل والشرب لايكونان إلّا بها.

لأنّا نقول: إنّ القوى النباتيّة لا تكون إلّا لجسم له تغذية وتنمية وتوليد. ولا يظهر من تلك الأخبار أنّ هذه الأفعال الثلاثة ثابتة لتلك القوالب حتّى يثبت لها القوى النباتيّة. بل الظاهر منها أنّ فيها دلالة على خلاف ذلك، كما سنشير إليه.

وحينئذ نقول: إنّ ما دلّ على الأكل والشرب لا يدلّ على أكثر من أنّ لها قوّة شوقيّة وشهوانيّة من القوى الحيوانيّة، وقد ذكرنا أنّ القوّة الحيوانيّة ثابتة لها، بل ربّما يُدّعى أنّ فيه إشعاراً، بأنّ لذّة الأكل والشرب التي في ذلك العالم لذّة حقيقيّة، ليست مثل اللّذة التي في العالم الدنيويّ حيث إنّها في النشأة الدنيويّة إنّما هي رفعُ ألمِ الجوع والعطش اللذَين هما مع التحلّل البدنيّ، ليكون المأكول والمشروب بَدَلَين عمّا يتحلّل من البدن، وأمّا هي في ذلك العالم فليست كذلك، حيث إنّ التحلّل البدنيّ لا يكون فيه حتّى يقارنه ألم جوع أو

عطش ويحتاج إلى بدل ما يتحلّل، بل هي لذّة حقيقيّة. وأمّا أنّ التحلّل البدنيّ لا يكون فيه فسنُشير إليه.

الثالث: أنّ تلك الأخبار حيث تدلّ بفحاويها على أنّ تلك القوالب المثاليّة لطيفة في الغاية، روحانيّة جدّاً، باقية دائمة كائنة على صفة الأجساد الدنيويّة دائماً لا تتطرّق إليها شائبة تغيّر أو تبدّل أو زوال أو نحوها، وبالجملة الحالات التي هي من جهة المادّة الجسمانيّة، فتدلّ على أنّ كلّ اللوازم الجسمانيّة التي هي من جهة المادّة منتفية عن تلك القوالب وعن ذلك العالم، فيظهر منه أنّه ينتفي عنها ما في العالم الحسّيّ من صفات البسائط العنصريّة والاسطقسّات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفّة وأمثال ذلك. وكذا صفات المركّبات منها من المعدنيّات وغيرها. وكذا صفات النبات وأفعالها، من الجذب والإمساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والإنماء والتوليد والتحلّل ونحو ذلك.

وبذلك يظهر أن ليس لها قوى نباتيّة، وأنّ الأكل والشرب الواردَين في الأخبار ليسا ليكونا بدلَين عمّا يتحلّل. وأنّ لذّتهما في ذلك العالم لذّة حقيقيّة ليست مثل ما في النشأة الحسّيّة. وكذا ينتفي عنها الصفات التي للأفلاك من جهة موادّها التي هي متغيّرة في حدّ ذاتها، مع أنّ بعض ما تضمّنته تلك الأخبار من الحالات التي لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب كالأكل والشرب والحركة الأينيّة ونحوها، ينفي أيضاً كونها أجراماً فلكيّة، إذ ليس لها ذلك.

وما فصّلناه جُملةً من أحوال هذا العالم استفدناها من تلك الأخبار بحسب فهمنا القاصر.

وبه يظهر وجه تسمية هذا العالم بعالم المثال من جهة كونه مماثلاً للعالم المحسوس الجسمانيّ المادّيّ في كثير من الصفات واللوازم، وإن كان مغايراً له في بعض آخر.

وكذا يظهر وجه كون هذا العالم عالماً متوسّطاً بين العالم الحسّيّ والعقليّ من جهة أنّه ليس في كثافة المادّيّات ولا في لطافة المجرّدات، وأنّه ينتفي عنه بعض لوازم الجسميّة ويثبت لها بعض آخر منها. وهذا مطابق أيضاً لما قال به الحكماء القائلون بهذا العالم كما

يظهر على من تصفّح كلامهم في ذلك، إلّا أنّهم زادوا على ذلك، وقالوا: إنّ المحسوسات بالحواسّ من الأجسام والأعراض ثابتة في هذا العالم، قائمة بذاتها.

وإنّ كلّ ما في عالمنا هذا من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركّبات والأرض والبرّ والبحر والإنسان والحيوان والجماد والمعادن والنبات والحركات وسائر الأعراض إلى غير ذلك من الموجودات، موجود في العالم المثاليّ إلّا أنّها أنّها ألطف وأحسن وأشرف وأفضل ممّا في عالمنا، لقربها من المبدأ الأوّل.

وإنّ العالم المثاليّ عالم عظيم الفسحة لا ضيق فيه، لأنّ الضيق إنّما يكون في الأمكنة والأبعاد الهيولانيّة. والصور هناك قائمة بنفسها لا تحتاج إلى مادّة، فلا تحتاج إلى مكان، لأنّ المكان إنّما يحتاج إليه ذو المادّة فلا يزاحم على مادّة ولا مكان ولا محل، بل إنّ ما في العالم العقليّ من المجرّدات والمفارقات والعقول، لها أشباح ومظاهر مثالية أيضاً موجودة في العالم المثاليّ، يظهر تلك المجرّدات في عالمنا هذا بحسب ما يقتضيه المصلحة والحال في ضمن تلك المظاهر والأشباح اللطيفة في الغاية القابلة للتشكّل بأشكال مختلفة على أشكال وصور مختلفة، فقد تُشاهَد أحياناً وتغيب وتحضر بصورة أُخرى كالبرق الخاطف، فيتوهّم الرائي أنّها انقلبت وليس كذلك.

وإنّ العالم المثاليّ له طبقات كثيرة لا يُحصيها إلّا الباري تعالى، وكلّ طبقة منه فيها أشخاص غير متناهية، وهذه الطبقات منها نورانيّة ملذّة، هي طبقات الجنان بعضها أشرف وأفضل وأنور، وبعضها دون ذلك، ومنها طبقات مظلمة موحشة مؤلمة هي طبقات الجحيم متفاوتة أيضاً في شدّة الظلمة والوحشة، فالطبقة الفاضلة متاخمة لعالم العقل، فهي في أُفقه، والطبقة السافلة متاخمة لعالم الحسّيّ، فهي في أُفقه، وباقي الطبقات التي لا تُحصى كثرتها محصورة بين هاتين الطبقتين، وكلّ طبقة منها يسكنها قوم من الملائكة والجنّ والشياطين لا يتناهى عددهم.

وإنّ هذا العالم المثاليّ لا تتناهى عجائبه، ولا يمكن إدراك غرائبه في العالم الدنيويّ الظلمانيّ، بل لا يحيط بحقائقه إلّا اللّه تعالى ومقرّبو حضرته.

وإنّ هذا العالم عالم مقداريّ، غير العالم الحسّيّ وغير العالم العقليّ والنفسيّ، فيه

مدن لا تُحصى، من جملة ذلك ما سمّاه الشارع جابرصا وجابلقا، وهما مدينتان من مدائنه، لكلّ واحدة منها ألف باب لا يُحصى ما فيها من الخلائق، وأعظم تلك المدائن هو رقليا التي هي مدينة مثاليّة فلكيّة، فيها مثل الأفلاك وما فيها، إلى غير ذلك من الأقوال التي قالوا بها ونسبوا القول بها إلى أساطين الحكمة، كأفلاطون ومن قبله كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم، بل إلى الأنبياء ﷺ أيضاً، وادّعوا أنّ أرباب الكشف منهم وصلوا إلى هذا العالم وأحواله، وشاهدوه بكثرة الرياضات وخلع نواسيت الأبدان. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

في وجه تسمية العالم المثاليّ والبرزخيّ بالعالم المتوسّط بين العالمَين، وكذا في وجه تسمية النشأة الدنيويّة بالعالم الحسّيّ والنشأة الأُخرويّة بالعالم العقليّ

فإن قلت: قد ظهر ممّا قد قرّرت وجه كون العالم المثاليّ متوسّطاً بين العالم الحسّيّ والعالم العقليّ، فما وجه ما يقال إنّ ما بعد الموت إلى قيام القيامة عالم البرزخ؟ قلت: معنى البرزخ الحاجز بين الشيئَين والمتوسّط بينهما، وهذا العالم لا يخفى أنّه بحسب الوجود في الخارج والزمان متوسّط بين النشأة الدنيويّة والأخرويّة، حاجز بينهما، وكذا بحسب المرتبة متوسّط بين العالم الحسيّ والعالم العقليّ، حيث إنّ موجودات هذا العالم من جنس موجودات العالم المثاليّ، وقد عرفت أنّه متوسّط بينهما.

فإن قلت: ما معنى ما يقال: إنّ النشأة الدنيويّة عالم حسّيّ والنشأة الأُخرويّة عالم عقليّ؟ كما هو مذكور في كلام كثير منهم، مع أنّ في كلٍّ من النشأتين محسوساً ومعقولاً تدرك النفس محسوساتها بالحواس ومعقولاتها بذاتها وبالقوّة العقليّة، أمّا النشأة الدنيويّة فظاهرٌ وجودهما فيها، وأمّا النشأة الأُخرويّة فحيث تقول بالمعاد الجسمانيّ وبوجود الأجسام فيها، وكذا بوجود المعقولات فيها، وبإدراك النفس للقسمَين جميعاً حيث تقول باللذّات الحسّيّة والعقليّة فيها.

قلت: يمكن أن يكون معنى ذلك أنّ النشأة الدنيويّة عالم مشاهد محسوس، والنشأة الأُخرويّة عالم معقول، حيث إنّ وجود النشأة الدنيويّة يُدرَك بالمشاهدة والعَيان، وأنّ النشأة الأُخروية يدرك بأخبار الأنبياء عليهم السلام، وبالدلائل العقليّة، وهذا كما أنّهم قالوا: إنّ النشأة الدنيويّة عالم الشهادة، والنشأة الأُخرويّة عالم الغيب، إلّا أنّ هذا الوجه إنّما يستقيم بالقياس إلى من في هذه النشأة الدنيويّة فقط.

وكذلك يمكن إطلاق العالم العقليّ وعالم المعقول بهذا المعنى على النشأة البرزخيّة أيضاً، حيث إنّ وجودها أيضاً ليس بمشاهَد، بل هو معلوم لنا بأخبار الأنبياء عليهم السلام وبالدلائل العقليّة.

وكذلك يمكن أن يكون معنى ذلك، أنّه وإن كان في كلتا النشأتَين محسوساً ومعقولاً يدركهما النفس، إلّا أنّ السلطنة والغلبة في النشأة الدنيويّة إنّما هي للحسّ، والعقل مغلوب له، حيث إنّ انغماس النفس في الغواشي البدنيّة، شَغَلها وألهاها عن إدراك المعقولات كما هو حقّه، إلّا أن تكون النفس قد خلعت ربقة الغواشي البدنيّة عن عُنقها، وأمّا في النشأة الأُخرويّة فالسلطان إنّما هو العقل، حيث إنّه ليس بمنغمرٍ في تلك الغواشي، وإنّ الحواسّ الظاهرة والباطنة والآلات البدنيّة العنصريّة وإن كانت موجودة لها في الآخرة ـ حيث نقول بمعاد البدن العنصريّ الأوّليّ ـ إلّا أنّها لا تُلهيها ولا تشغلها عن أفعالها الذاتيّة العقليّة أصلاً، كما كانت تُلهيها وتغفلها عن ذلك في النشأة الدنيويّة.

والحاصل أنّ النشأة الأُخرويّة عكس النشأة الدنيويّة، وكما كانت السلطنة في الدنيويّة للحسّ، ولذلك سُمّيت بالعالم الحسّيّ، كذلك تكون السلطنة في الأُخرويّة للعقل، وبذلك يُسمّى عالماً عقليّاً.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يستقيم بالقياس إلى مَن في النشأتين جميعاً.

وأنّه به يمكن أن يُستفاد وجه آخر، لكون ما بعد الموت إلى قيام الساعة عالماً برزخيّاً متوسّطاً بهذا المعنى بين العالَمين، أي الحسّيّ والعقليّ، حيث إنّ ذلك العالم لما كان عالماً مثاليّاً، وكان محسوساتها بصور مثاليّة تدركها النفس بالحواسّ والآلات البدنيّة المثاليّة، وكذلك كان هناك معقولات تدركها النفس بقوّتها العقليّة، ولم تكن هناك مزاحمة

بين الحسّ والعقل، بل كان يفعل كلّ منهما فعله كما هو حقّه. مع أنّه ليس هناك شيء من شأنه أن يشغل العقل عن فعله، حيث إنّ الشاغل إنّما هو الآلات البدنيّة العنصريّة، لا الآلات المثاليّة، فبذلك يُسمّى عالماً متوسّطاً بين العالمين.

وبالجملة، ففي النشأة الأُخرويّة السلطان للعقل، حيث إنّه مع وجود ما من شأنه أن يكون معارضاً له ومزاحماً إيّاه، وهو القوى البدنيّة العنصريّة، يظهر أفعاله على الوجه الأتمّ، وفي النشأة الدنيويّة السلطان للحسّ، حيث إنّه يُلهي العقل عن فعله. وأمّا في النشأة البرزخيّة فلا سلطان لأحدهما على الآخر، والحسّ يفعل فعله كما هو حقّه، وكذلك العقل يفعل فعله كما هو حقّه، من دون أن يكون هناك شيئاً من شأنه أن يغلبه، وهو القوى الحسّيّة البدنيّة العنصريّة، إذ ليست هي هنالك، والقوى الحسّيّة المثاليّة ليست من شأنها أن تغلبه وتعارضه، فهي بهذا الاعتبار عالم متوسّط بين العالمين.

وكذلك يمكن أن يكون وجه ذلك أنّ كثيراً من مستلذّات الآخرة لمّا كانت توجد بلا مادّة ومدّة، بل بمحض التصوّر والاشتهاء، وبإذن اللّٰه تعالى كما دلّ عليه كثير من الآيات والأخبار، كانت مشابهة للأمور العقليّة والمجرّدات عن المادّة، حيث إنّها أيضاً توجد بلا مادّة ومدّة، بخلاف الموجودات الدنيويّة، حيث إنّها توجد مع مادّة ومدّة، فلذلك سمّيت الآخرة بالعالم العقليّ، والدنيا بالعالم الحسّيّ، ويطابقه ما قالوه من أنّ الدنيا عالم الخلق، والآخرة عالم الأمر.

أو أنّ مستلذّات عالم الآخرة من المحسوسات، وإن كانت لها مادّة جسمانيّة أيضاً، إلّا أنّها لمّا كانت لطيفة في الغاية، صافية جداً، وكانت النفس لقوّتها في إدراكها وشدّة تجريدها، تصل إلى غورها وتسري في جواهرها، حتّى كأنّها هي بلا فصل، كما في إدراك العقل للمعقولات، وليس إدراكها لها هنالك بملاقاة السطوح كما في النشأة الدنيويّة، سُمّيت الآخرة بالعالم العقليّ، حيث إنّ إدراك النفس لمحسوساتها أيضاً شبيه بإدراك العقل للمعقولات، وسُمّيت الدنيا بالعالم الحسّيّ حيث إنّ إدراكها لمحسوساتها ليس على جهة إدراكها لمعقولاتها ولا مشابهاً له.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة من المستلذّات وإن كانت جسمانيّة أيضاً، لطيفة في

الغاية فوق اللطافة التي هي للأجسام الكائنة في الدنيا عنصريّاتها وفلكيّاتها، قريبة من اللطافة التي للعقليّات، كأنّها في أُفق العالم العقليّ.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة بأسرها لمّا كانت باقية غير داثرة، وإن كانت جسمانيّة أيضاً كبقاء الأمور العقليّة والمجرّدات عن المادّة، ولم يكن للجسمانيّات منها مادّة قابلة للتغيّر والزوال والكون والفساد، وكمادة الجسمانيّات في الدنيا، حيث إنّها قابلة للفناء، كان عالم الآخرة عالماً عقليّاً، حيث إنّ العقليّات منها غير قابلة للفناء وكذا الجسمانيّات، بخلاف عالم الدنيا، حيث إنّ الجسمانيّات منها قابلة لذلك. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

في أن القول بالأجساد المثاليّة في النشأة البرزخيّة ممّا لا مانع منه من جهة النقل والعقل، بل إنّه ممّا يؤيّده العقل

ثمّ إنّك إذا تحقّقت ما بيّناه وفصّلناه، وتبيّنت أنّ الشرع الشريف القويم يدلّ على انتقال الأرواح بعد الموت إلى الأجساد المثاليّة التي عرفت صفاتها وحالاتها، فاعلم أنّ القول به ممّا لا مانع عنه مطلقاً، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، بل إنّ العقل ربّما يؤيّده.

أمّا بيان التأييد، فحيث ظهر ممّا أسلفنا لك أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت بدنيّة في أفعالها، محتاجة إلى الآلات البدنيّة في إدراكاتها الجزئيّة، التي لا ينفكّ عنها في حال من الأحوال، فتحتاج البتّة بعد المفارقة أيضاً إلى بدن ما تتعلّق هي به وتتصرّف فيه تصرّف التدبير، وتجعله آلة لأفعالها وإدراكاتها، وظاهر أنّ ذلك البدن ليس هو البدن الأوّل العنصريّ، لكون المفروض مفارقتها عنه ولم يعد بعد، ولا بدناً آخرَ جسمانيّاً عنصريّاً أو فلكيّاً. لما ظهر من بطلانه، ولا أمراً عقليّاً لبطلانه أيضاً كما سبق، فلابدّ أن يكون بدناً آخر من جنس عالم آخر متوسّط بين التجسّم الماديّ والتجرّد العقليّ، أي البدن البرزخيّ المثاليّ، وفيه المطلوب.

وكما أنّ الأخبار الواردة في ذلك دالّة على وجود البدن المثاليّ لكلّ روح من الأرواح على ما عرفتَ بيانه، كذلك هذا الدليل أيضاً يدلّ عليه، حيث إنّ احتياج النفس الإنسانيّة إلى بدن غير مختصّ بنفس دون نفس، بل يعمّ الكلّ. أي نفوس الكاملين وغير الكاملين والسعداء والأشقياء والمتوسّطين والبُله والصبيان والمجانين، إذ نفوس الكلّ باقية بعد خراب أبدانهم، كما عرفتَ الدليل عليه فيما سلف.

وقد دلّ الدليل المذكور على أنّ النفس الباقية بعد فناء بدنها العنصريّ تحتاج إلى بدن مثاليّ، وفيه المطلوب.

وأمّا بيان عدم المانع عنه، فلأن ذلك المانع، إمّا من جهة الشرع، وظاهرٌ انتفاؤه، وإمّا من جهة العقل، وليس يُتصوّر هنا مانع عنه من جهةٍ إلّا توهم لزوم التناسخ المستحيل، وهو منتفٍ هنا. وبيان الانتفاء أنّك قد عرفت فيما قرّرنا دلائل إبطال التناسخ أنّ العمدة والأصل في بُطلانه أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أنّ النفس المستنسخة إذا قلنا بجواز تعلّقها ببدن آخر، يكون ذلك البدن لاستعداده لحدوث تعلّق نفس به مناسبة له مستعداً لحدوث نفس له غير النفس المستنسخة، فإذا جاز تعلّق تلك النفس الأُخرى به، مع فرض جواز تعلّق المستنسخة أيضاً به، لزم جواز أن يتعلّق به نفسان، وهذا محال كما مرّ بيانه.

والثاني: أنّه إذا جاز التناسخ وتعلّق النفس المستنسخة ببدن آخر غير الأوّل، لزم أن ينقلب فعليّتها التي حصلت لها في ضمن البدن الأوّل إلى القوّة التي كانت لها أوّلاً في ضمن البدن الآخر، وانقلاب الفعليّة إلى القوّة والاستعداد المحض محال.

والثالث: أنّه يلزم منه جواز تعلّق نفس واحدة بأكثر من بدن واحد تعلّق التدبير والتصرّف.

ولا يخفى أنّ هذه المحالات لا تلزم على تقدير القول بالانتقال إلى البدن المثاليّ أصلاً، لأنّ البدن المثاليّ حيث إنّه ليس من جنس البدن الجسمانيّ، وليس له مادّة جسمانيّة، فليس له قوّة ولا استعداد لشيء لأنّ ذلك من توابع المادّة الجسمانيّة، و إذا لم يكن له قوّة و استعداد كما للجسمانيّات، فلا يلزم أن يكون مستعداً لحدوث نفس أخرى،

حتّى إذا تعلّقت به النفس المستنسخة لزم أن يجوز أن يتعلّق به نفسان.

ولا أن يكون إذا تعلّق به نفس لزم أن تكون تلك النفس في ضمنه بالقوّة، حتّى يلزم انقلاب الفعليّة إلى القوّة، بل يمكن أن يكون النفس باقية في ضمنه أيضاً على فعليّتها الأوّلية الحاصلة لها في ضمن البدن العنصريّ كائنة كما كانت.

وكذلك حيث كان البدن المثاليّ ظلّاً وشبحاً للبدن العنصريّ وموجوداً بالعرض بوجوده، لا يلزم منه تعلّق النفس الواحدة تعلّق التدبير والتصرّف ببدنَين مُتغايرين بالذات منفصلين بالحقيقة موجودين كلّ منهما بوجود منفرد، فلا يلزم منه محال، لأنّ المحال إنّما هو تعلّقها ببدنَين منفصلين موجودين كلّ منهما بوجود على حِدة بالذات.

فإن قلت: كيف يجتمع القول بعدم مادّة لذلك البدن المثاليّ مع القول بحدوثه؟ كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار المذكورة، مع أنّ المقرّر عند الحكماء أنّ كلّ حادث فمسبوق بمادّة.

قلت: إنّ القول بمسبوقيّة كلّ حادث بمادّة، وإن كان ممّا قالته الحكماء، إلّا أنّه ليس عليه دليل قطعيّ، بل إنّ الدليل على حدوث العالم بجملته ـ كما هو إجماعيّ أهل الملل والأديان، على ما قرّرناه في رسالة «حدوث العالم» ـ ينفي ذلك القول، فإنّ هذا القول يستلزم القول بقِدم العالم، ولا أقلّ من قِدم المادّة زماناً، ومقتضى حدوث العالم بجُملته حدوثاً زمانيّاً أو دهريّاً كما قرّرناه هناك حدوث المادّة أيضاً كذلك، لأنّها من أجزاء العالم. بل نقول:

إنّه يمكن حدوث الحادث بمحض العلم بالأصلح والعناية الأزليّة المقتضية لحدوثه، والمرجّحة لتخصّصه بزمان دون زمان، سواء كان ذلك الحادث مجرّداً عن المادّة أو مادّيّاً أو متوسّطاً بينهما، وحدوث البدن المثاليّ على تقدير القول به لعلّه من هذا القبيل، حيث يجوز أن يكون اقتضى العلم بالأصلح حدوثه وتعلّق النفس به، كيلا تكون معطّلة من جهة إدراكاتها البدنيّة. وأمّا تخصّص كلّ نفس ببدن مثاليّ، فلعلّه كان وجهه مناسبة ما بين تلك النفس وذلك البدن المثاليّ المناسب لها من حيث صفاتها وحالاتها الموافق للبدن الأوّل العنصريّ في بعض الصفات والهيئات والحالات، وإن لم نكن نعلم تلك المناسبة على

التحقيق.

وهذا على تقدير تسليم كون البدن المثاليّ مغايراً بالذات وبالوجود للبدن العنصريّ، وأمّا على تقدير كونه ظلّاً وشبحاً للبدن العنصريّ كما هو التحقيق، وموجوداً بوجوده بالعَرَض، سواء قلنا بحدوثه بحدوث البدن العنصريّ، مقارناً له كما دلّت عليه كثير من الشواهد المتقدّمة، وبوجوده بالعرض بوجود البدن العنصريّ، أو قلنا بحدوثه بعد خراب البدن، وكون وجوده بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة من البدن الأصليّ وظلّاً وشبحاً لها، فلا يرد السؤال قطعاً، لأنّ اللازم على هذا التقدير حدوث البدن المثاليّ بحدوث البدن العنصريّ المسبوق بالمادة أو بعده بتبعيّته، وكذا وجوده بالعرض بوجود البدن الأصليّ أو الأجزاء الأصليّة منه بالذات، ولا محذور فيه.

وهذا كما يقولون: إنّ لوازم المهيّات غير مجعولة بجعلٍ على حدة، بل إنّ هناك جعلاً واحداً يتعلّق بالذات بالمهيّة وبالعرض بلازمها، وإنّهما موجودان بوجود واحد حاصل للمهيّة بالذات وللازمها بالعَرَض.

وبوجه آخر، أنّ ذلك الذي ذكرت، إنّما هو على تقدير القول بحدوث المثاليّ بعد مفارقة النفس عن البدن العنصريّ، وذلك ليس بثابت، بل إنّ بعض الشواهد التي ذكرناها شاهدة على وجود البدن المثاليّ ربّما تشهد بأنّ البدن المثاليّ كان حاصلاً للنفس حين تعلّقها بالبدن العنصريّ أيضاً.

ويمكن حمل الأخبار الأُخر عليه أيضاً كما أشرنا إليه.

وعلى هذا، فلا يرد ما ذكرت أصلاً، بل إنّه على تقديره يكون عدم ورود مفسدة التناسخ أظهر، لأنّ ذلك البدن المثاليّ حيث كان موجوداً للنفس قبل المفارقة أيضاً، كان بدناً أصلياً لها كالبدن العنصريّ، إلّا أنّه كان أوّلاً معه مقارناً له بهيئته، وثانياً منفرداً عنه مقارناً للأجزاء الأصليّة منه، والبدن الأصليّ للنفس لا يكون فيه استعداد لنفس أُخرى غيرها، حتّى يلزم جواز اجتماع نفسين في بدن واحد، وكذلك لا تصير النفس المتعلّقة به بالقوّة من جهة كمالاتها، حتّى يلزم انقلاب ما بالفعل إلى ما بالقوة، بل تكون بالفعل في كمالاتها كما كانت أوّلاً، وكذلك لا يلزم تعلّق نفس واحدة ببدنين منفصلين متغايرين

بالذات والوجود، لما عرفت. وهذا هو المعتمد أيضاً في دفع مفاسد القول بالتناسخ، على تقدير انتقال النفس يوم القيامة إلى البدن الجسمانيّ العنصريّ الذي هو عين البدن الأوّل العنصريّ بحسب الأجزاء الأصليّة وكثير من الصفات والحالات وإن كان مغايراً له بحسب الأجزاء الفضليّة وبعض الصفات على ما سنحقّقه فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة، فينبغي أن يكون التعويل في دفع لزوم مفاسد التناسخ، على القول بانتقال الأرواح إلى الأجساد المثاليّة على ما ذكرنا، لو قلنا بامتناع التناسخ عقلاً، كما قرّرنا الدليل العقليّ على امتناعه سابقاً، سواء قلنا بامتناعه سمعاً أيضاً أم لم نقل، وإن كان يمكن دفع لزوم مفاسده عن هذا القول، على تقدير القول بامتناع التناسخ سمعاً أيضاً، بما تضمّنه كلام ذلك البعض من المتبحّرين، ككلام الشيخ البهائيّ الذي نقله هو عنه كما نقلنا كلاميهما.

كلام مع الشيخ البهائيّ والعلّامة المجلسيّ

وحاصل الدفع أنّ العمدة في بطلان التناسخ هو إجماع المسلمين وضرورة الدين، وهذا الإجماع وهذه الضرورة إنّما تحققا في بطلان التناسخ بالمعنى الذي قال به التناسخيّة، وهو انتقال الروح من بدن عنصريّ إلى بدن آخر جسمانيّ عنصري أو فلكيّ، لا إلى بدن مثاليّ أيضاً، فإنّه لو انعقد الإجماع أو تحقّقت الضرورة في نفي هذا أيضاً لما قال به كثير من المسلمين كشيخنا المفيد (ره) وغيره من علمائنا المتكلّمين المحدّثين.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه أيضاً وجه جيد، لو ثبت ذلك الادّعاء، إلّا أنّ في كلاميهما نظراً من جهة أخرى، وهو أنّ ما تضمّناه من أنّ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه منظور فيه، كيف وقد عرفت فيما سبق قيام الدليل العقليّ عليه. وعلى تقديره! فيبقى السؤال عن أنّ المحال العقليّ الذي يلزم على تقدير انتقال الروح إلى البدن الجسمانيّ غير البدن الأوّل كما يراه التناسخيّة، هل يلزم على تقدير انتقال الروح إلى البدن المثاليّ أم لا؟ وعلى تقدير عدم اللزوم فوجهه ماذا؟ بل ربّما يقال إنّ المحذور ليس هو لزوم إطلاق

التناسخ، حتّى يُجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره، بل الإشكال إنّما هو لزوم المحذور اللازم للتناسخ، كما ذكروه في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين، وكون نفس واحدة ذات بدنين منفصلَين متغايرين بالذات، أو انقلاب الفعليّة قوّة، وهذا لازم في الظاهر على تقدير الانتقال إلى البدن المثاليّ أيضاً كما في صورة الانتقال إلى البدن الجسمانيّ، فينبغي دفع لزوم هذا اللازم فيما نحن فيه.

وأيضاً إنّ ما تضمّنه كلام الشيخ البهائيّ (ره) من عود الأرواح عند قيام القيامة الكبرى إلى أبدانها الأوّليّة بإذن مُبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتّتة، أو بإيجادها من كتم العدم يُشعر بتجويزه إعادة المعدوم، وقد عرفت امتناعها عقلاً.

وأيضاً، فما تضمّنه كلامه من أنّه ليس إنكارنا على التناسخيّة حكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى بدنٍ آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقِدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم وإنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأُخرويّة محلّ تأمّل، لأنّ بطلان التناسخ إذا انعقد إجماع المسلمين عليه، وكان ضروريّاً في الدين، ينبغي الحكم بكفرهم بمجرّد ذلك مطلقاً. سواء قالوا بقِدم النفس أم قالوا به، وإن كان القول بقِدم النفس وإنكار المعاد الجسمانيّ منشئاً للحكم بكفرهم أيضاً لو كانوا قائلين بذلك ومُنكرين لذاك. وليس يظهر أنّ ما انعقد الإجماع على بُطلانه ـ وبطلانُه ضروريّ في الدين ـ هو القول بالتناسخ بالمعنى المتنازَع فيه، الذي كان مع القول بقِدم النفوس ومع الإنكار للمعاد الجسمانيّ، بل الظاهر إنّه القول بهذا التناسخ مطلقاً.

كما أنّه ليس يظهر من الشرع أنّ المعاد الجسمانيّ هو عود الروح إلى بدن آخر غير الأوّل مطلقاً، كما أسند هو القولَ به إلى كثير من أهل الإسلام، بل الظاهر من الشرع وكذا من كلمات أكثر أهل الإسلام كما هو التحقيق، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيانه، هو عود الروح الباقي بذاته إلى البدن الأوّل بعينه من جهة أجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً للبدن الأوّل من جهة الأجزاء الفضليّة، وأنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص بعينه نفساً وبدناً، والله أعلم بالصواب.

في ثبوت السعادة والشقاوة في عالم البرزخ

ثمّ إنّه حيث انجرّ الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده من المرام، فنقول: إنّ الشرع كما نطق بوجود قالب مثاليّ لكلّ روح من الأرواح، وعرفت أنّه ممّا يؤيّده العقل أيضاً، كذلك دلّ على أنّ للأرواح في ذلك العالم المثاليّ ـ أي في عالم البرزخ ـ سعادة وشقاوة بدنيّتين، ولذّة وألماً حسّيّين، وقد وردت بذلك أخبار لا تُحصى، كما لا يخفى على مَن تتبّعها، ويؤيّده العقل أيضاً، حيث إنّ البدن المثاليّ إذا كان له قوى وحواسّ بدنيّة، كما دلّت تلك الأخبار عليه، وجب أن يكون من شأن الروح المتعلّقة به إدراك المحسوسات فتلتذّ به أو تتألّم على وفق حالها ومرتبتها، وإلّا فيكون وجود تلك القوى والحواسّ معطّلاً.

وبالجملة، فيجب أن يكون لها في ضمنه لذّة حسّيّة أو ألم حسّيّ، مضافاً إلى السعادة والشقاوة العقليّتين اللتين هما لها بالقياس إلى ذاتها، وقد دلّ الدليل العقليّ على وجودهما لها بحسب حالها، ولم يُنكره الشرع أيضاً، كما عرفت بيان ذلك فيما تقدّم.

وكذلك قد دلّ على أنّ اللذّة الحسّيّة والألم الحسّيّ في عالم البرزخ أعظم شأناً وأشدّ تأثيراً منهما في العالم الدنيويّ، كما وردت به أخبار كثيرة أيضاً.

وقد ورد أيضاً تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يُشاهَد فيها، وهذا أيضاً مطابق للعقل، حيث إنّا نجد من أنفسنا أنّ المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس الدنيويّ، وكأنّ وجهه قلّة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل ونحو ذلك ممّا له مدخل في كَون اللّذة أعظم والألم أشدّ.

في تجسّم الأعمال

وكذلك قد ورد الشرع بما يدلّ على تجسيم الأعمال، وذلك أيضاً أكثر من أن يُحصى:

قال تعالى: ﴿وَوَجَدوا ما عمِلوا حاضراً﴾[١].

﴿سيُطوَّقون ما بَخِلوا به يومَ القيامة﴾.[٢]

﴿بلى مَن كسب سيّئةً وأحاطت به خطيئتُه﴾.[٣]

﴿الذين يأكلون أموال اليَتامى ظُلماً إنّما يأكلون في بُطونهم ناراً وسيَصْلَون سَعيراً﴾.[٤]

وفي الحديث: «الذين يشربون في آنية الفضّة إنّما يخرج من بطونهم نارُ جهنّم»[٥].

وفيه أيضاً: «الجنّة قِيعانٌ غِراسها سُبحان اللّه وبحمده».[٦]

وفيه أيضاً: «إنّما هي أعمالهم رُدّت إليهم».[٧]

وفيه أيضاً: «إذا دخل وقت كلّ فريضة نادى مَلَك من السماء: أيّها الناس قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم فاطفؤوها بصلاتكم».[٨]

وفيه أيضاً: «ما من عبدٍ منع من زكاته شيئاً، إلّا كان ذلك الذي منعه ثعباناً من نار يكون طَوقاً في عُنقه ينهش من لحمه حتّى يفرغ الناسُ من الحساب».[٩]

وفيه أيضاً: «إنّ العبد إذا كان في آخر يوم من الدنيا وأوّل يوم من الآخرة مُثّل له مالُه ووُلده وعمله، فيلتفت إلى ماله فيقول: واللّهِ إنّي كنتُ عليك لحريصاً شحيحاً، فماذا عندك؟ فيقول: خُذ منّي كفنك، فيلتفت إلى وُلده فيقول: واللّهِ إنّي كنت لكم محبّاً، وإنّي كنت عليكم لمحامياً، فماذا عندكم؟ فيقول: نؤدّيك إلى حُفرتك ونواريك فيها، فيلتفت إلى عمله فيقول: واللّهِ إنّك كنت عليّ ثقيلاً وإنّي كنت فيك زاهداً، فماذا عندك؟ فيقول: أنا

---

١ ـ الكهف (١٨): ٤٩.

٢ ـ آل‌عمران (٣): ١٨٠.

٣ ـ البقرة (٢): ٨١.

٤ ـ النساء (٤): ١٠.

٥ ـ عوالي اللئالي ٢/٢١١؛ المستدرك ٢/٥٩٨.

٦ ـ علم اليقين ٢/٨٨٤ طبع قم.

٧ ـ نفس المصدر.

٨ ـ من لايحضره الفقيه ١/٢٠٨.

٩ ـ الكافي ٣/٥٠٢.

قرينك في قبرك ويوم حشرك حتّى أُعرَض أنا وأنت على ربّك».[١]

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الواردة في ذلك، كما يُعلم بالتتبّع.[٢]

ولا يخفى أنّها كما هي دالّة على تجسيم الأعمال في النشأة الأُخرويّة، تدلّ على تجسيمها في عالم البرزخ أيضاً، حيث إنّ بعضاً منها ظاهرة الاختصاص بعالم الآخرة، وبعضاً منها مطلق في ذلك يشمل العالمين جميعاً، وبعضاً منها ظاهر في أنّ ذلك في كلا العالمَين جميعاً، كالحديث الأخير.

وحينئذ فحريّ بنا أن نتكلّم في معنى تلك الآيات والأخبار، وفي أنّ معنى ذلك التجسيم ماذا؟

فنقول: إنّ ذلك يحتمل وجهَين:

أحدهما وهو الذي يظهر من كلام بعض العلماء القول به، وإن كان خلاف ظاهر تلك الآيات والأخبار الواردة، أنّه ليس المراد أنّ نفس ذلك العمل يتصوّر بتلك الصورة ويتجسّم ذلك الجسم، بل المراد أنّه يخلق اللّه تعالى على وفق مصلحته الكاملة ومقتضى ذلك العمل صورةً أخرى مناسبة لذلك العمل موافقة له، حيث إنّ لكلّ عمل خير أو شرّ، وكذا لكلّ صفة حاصلة للنفس فاضلة أو رديّة، وكذا لكلّ معنى من المعاني الحاصلة لها صورةً تناسبه. وهذا كما أنّ صورة القردة وأمثالها مناسبة لمعنى الفجور وأمثاله، وصورة الفأرة وأمثالها مناسبة لمعنى الحرص وأمثاله، وصورة الكلب وأمثاله من السباع مناسبة لمعنى التهوّر وأمثاله، وصورة الماء واللبن وأمثالهما مناسبة لمعنى العِلم وأمثاله، إلى غير ذلك. ولذلك يُشاهد في المنام مَن غلبت عليه تلك الصفات بتلك الصور كما هو المجرّب. وحينئذ فلا امتناع في أنْ يخلق اللّه تعالى جزاءً لكلّ عمل خير أو شرّ صورةً تناسبه ويجعلها قرينة لصاحب ذلك العمل مصاحبة له، كصورة الحيّات والعقارب والزقّوم والحميم والجحيم وأمثالها من الصور المؤلمة الموذية للأعمال الرديّة القبيحة والصفات

---

١ ـ من لايحضر الفقيه ١/١٣٧.

٢ ـ نيك و بد هر چه كنى بهر تو خوانى سازند — كار بد جمله ز تو آيد و شيطان بدنام
جز تو بر خوان بد و نيك تو مهمانى نيست — بر تو جز نفس بد انديش تو شيطانى نيست

الذميمة، وصورة الحور والقصور والولدان والجنّات ونعيمها وأمثالها من الصور البهيّة الملذّة الحسنة للأعمال الحسنة والصفات والملكات الفاضلة الجيّدة، فتكون النفس بالصور الأُولى متألّمة ذات شقاوة، وبالصور الثانية ملتذّة ذات سعادة وبهجة وسرور. وتكون أيضاً تلك الصور في كلّ عالم مناسبة لذلك العالم، بأن تكون الصور البرزخيّة مناسبة لعالم البرزخ، ويكون جسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة مثاليّة، وتكون الصور الأُخرويّة مناسبة لعالم الآخرة، وجسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة أُخرى غير ما في العالم الحسّيّ والعالم البرزخيّ.

وبالجملة، فلا امتناع في ذلك، سواء كان المراد أنّه يخلق اللّه تعالى في عالم البرزخ تلك الصورة المناسبة البرزخيّة فيجعلها مصاحبة لصاحب تلك العمل، ثمّ يخلق تعالى بعد ذلك في عالم الآخرة صورة أخرى أُخرويّة مناسبة أيضاً، فيجعلها مصاحبة له إلى أن يشاء اللّه تعالى.

أو كان المراد أنّه يخلق تعالى بعد صدور ذلك العمل من عامله وبعد حصول تلك الصفة لمن اتّصف بها صورة برزخيّة، وكذا صورة أُخرويّة مناسبتَين لذلك العمل ولتلك الصفة، ويجعلها مصاحبتَين له في هذه النشأة الدنيويّة أيضاً. إلّا أنّه لمّا كان محجوبَ البصيرة في هذه النشأة عن إدراكهما ومشاهدتهما، لا يدركهما ولا يشاهدهما، فلا يلتذّ بهما ولا يتألّم.

ثمّ إنّه حيث يكون في النشأة البرزخيّة حديد البصيرة في الجملة، وينكشف عنه غطاء هذه النشأة، يدرك الصور البرزخيّة فقط بالحواسّ البرزخيّة، فتلتذّ أو تتألّم. ثمّ إنّه بعد ذلك في عالم الآخرة حيث يكون بصيرته أحدّ وينكشف عنه الغطاء بالمرّة، كما قال تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرُك اليوم حديد»[١]، يدرك فيه الصور الأُخرويّة فليتذّ ويتألّم بحسب حاله ومرتبته، إلى أن يشاء اللّه تعالى.

أو كان المراد أنّه خلق اللّه تعالى ـ قبل ذلك العمل وقبل تلك الصفة ـ تلك الصور

١ ـ ق (٥٠): ٢٢.

المناسبة، ثمّ إنّه تعالى يُظهر الصور البرزخيّة في عالم البرزخ، والصور الأُخرويّة في عالم الآخرة على صاحب ذلك العمل وتلك الصفة، بحيث يشاهدها ويدركها ويعلم أنّها كانت جزاء عمله. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

والوجه الثّاني: أن يراد أنّ نفس تلك الأعمال وعين تلك الصّفات والمَلَكات تتجسّم وتتصوّر صورة جسمانيّة مثاليّة برزخيّة في عالم البرزخ، وصورة أُخرويّة في عالم الآخرة، وأنّ أعمال الخير يتولّد منها الجنان والحور والولدان والقصور والدور وأنواع المسرّات الحسّيّة واللذّات البدنيّة، وأن أعمال الشرّ يتولّد منها النيران والأغلال والحميم والزقّوم وأنواع الآلام الحسّيّة والغموم البدنيّة. فتكون تلك الأجسام والصور المتولّدة مصاحبة للنّفوس الّتي اكتسبتها، وقرينةً للأرواح التي حصلت هي لها، موجبة لسعادتها أو شقاوتها، لا أن يكون هناك صورة أخرى مناسبة لتلك الصفات والأعمال كما في الوجه الأوّل، بل إنّ تلك الأعمال والصفات تتجسّم وتتصوّر صورة برزخية وأُخرويّة بعد صدورها عن فاعلها، وفي النشأة الدنيويّة أيضاً، لكنّها لا تظهر على فاعلها والموصوف بها في هذا العالم الحسّيّ، لكونه محجوب البصيرة عن إدراكها لانغماسه في الحُجُب البدنيّة، وانغماره في الأحوال الطبيعيّة، وإنّما تظهر المثاليّة من تلك الصور عليه في عالم البرزخ، والأُخرويّة منها في عالم الآخرة.

وهذا الوجه هو ظاهر تلك الآيات والأخبار الدالّة على التجسّم، فإنّ الأصل هو الحقيقة وعدم المصير إلى المجاز، وهو الذي ذهب إليه كثير من العلماء.

وتوجيه هذا الوجه، كما يظهر من كثير من القائلين به من أهل التحقيق أنّ أحكام النشئات الثلاث الحسّيّة والمثاليّة والعقليّة مختلفة، فيجوز أن تظهر الأعمال والصفات في النشأة الدنيويّة بصورة العمل والصّفة، وفي عالم البرزخ بصورة الأجسام المثاليّة، وفي عالم الآخرة بصورة الأجسام الأخرويّة، كما جاز أن يكون الحقيقة الكلّيّة تظهر في الصور المختلفة، وتتداول عليها أحكامها باعتبار ظهورها في تلك الصور المتلبّسة بها، بحيث يكون تلك الصور مظاهر لتلك الحقيقة في مواطن تظهر لتلك الحقيقة، في كلّ موطن من تلك المواطن أحكام خاصّة وأفعال خاصة، وأحوال خاصّة، بواسطة ظهورها

في تلك المواطن بواسطة تلك الصور على حسب اختلافها في تنزّلاتها من العالم العقليّ إلى النّفسيّ إلى غير ذلك من مواطنها المتعدّدة، باعتبار مراتب المعاينة الحاصلة عند النفس.

مثل أنّ الحقيقة الإنسانيّة مثلاً تظهر في العالم الحسّيّ على النفس، وعلى البصر بالصور المعيّنة المكتنفة بالعوارض المادّيّة بشرط حضور المادة، وملازمة وضع معيّن من محاذاةٍ وقُرب وعدم حجاب إلى غير ذلك، وهي بعينها تظهر في العالم النفسيّ في الخيال بصورة خياليّة تشابهها من غير تلك الشرائط، وهي في الحالتين تقبل التكثير بحسب الأشخاص، كصورة زيد وعمرو وبكر.

ثمّ تظهر تلك الحقيقة في العالم العقليّ في العقل بصورة عقليّة بحيث لاتقبل ذلك التكثير، ويصير الأفراد المتكثّرة في الصّورة المبصرة والمتخيّلة متّحدة في الصّورة العقليّة. ثمّ إنّ الصورة العقليّة متفاوتة في قبول التكثّر، فإنّ صورة الأنواع من حيث خصوص نوعيّتها متكثّرة، وهي من حيث صورة جنسها واحدة، وهكذا إلى جنس الأجناس، فيتّحد في صورته جميع الأنواع، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله. وإذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات اتّحد الكلّ في صورته، كالشيء والممكن العامّ مثلاً. ومثل أنّ المختلفَين في الصورة في موطن قد يتّحدان فيها في موطن آخر، وقد يتعاكسان. أعني أنّه يظهر أحدهما في موطن بصورة خاصّة والآخر بصورة أُخرى في موطن، ويظهر أنّ في موطن على عكس ذلك كالفرح والبكاء الظاهرَين في اليقظة بصورة وفي الرؤيا على العكس.

ومثل أنّه يمكن أن يكون لصورة خاصّة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة، كما أنّ صورة الجسم الرطب مثلاً ـ كالماء ـ متى فعلت في جسم قابل للرطوبة قبلها فصار رطباً مثله، ومتى فعلت في مادّة أُخرى كالقوّة الحسّيّة أو الخياليّة، وانفعلت عن الرطوبة لم تقبل مثالها ولم تصر رطباً مثله، بل قبلت مثالها، فلها أثر في النشأة الأُخرى غير أثرها في النشأة الأولى. وكذا إذا حصلت تلك الرطوبة في العقل كان ذلك ظهوراً آخر وراء الأوّلين، وكانت الصورة صورة أخرى هي الصورة العقليّة الكلّيّة.

ومثل أنّه يمكن أن يكون حقيقة واحدة باعتبار وجود واحد، أي وجودها في النفس من حيث وجودها فيها عرضاً، وباعتبار وجود آخر، أي وجودها في الخارج جوهراً، كذلك يجوز أن يكون المعصية والطاعة اللتان هما حقيقتان كليّتان تظهران في العالم الحسيّ بالصور العمليّة التي هي أعراض قائمة بالجواهر، وفي عالم البرزخ بملابسها البرزخيّة المعنويّة وصورها المثاليّة التي هي جواهر، وفي عالم الآخرة بملابسها الأُخرويّة التي هي كالصور المعنويّة أيضاً، بل كالملابس العقليّة، وهي جواهر أيضاً فتصيران جنّةً وناراً مثاليّتين أو عقليّتين.

وبالجملة، فتجسيم الأعمال والصفات كما هو ظاهر الآيات والأخبار الدالّة عليه، ممّا لا مانع عنه عند العقل ولا امتناع فيه، وفيما ذكرنا غُنية للطالب المستبصر المسترشد، في أن يؤمن بجميع ما نطق به الشّرع ووعده الشّارع أو أوعده، فإنّه لو تأمّل في ذلك، وكذا في أنّ ما يشاهد من الصفات النفسانيّة كيف تصير منشأً للآثار والأفعال الظاهرة، كفاه ذلك ذريعة إلى الاطمينان بكيفيّة استتباع بعض الأعمال والصفات للآثار المخصوصة في النشأة البرزخيّة وفي عالم الآخرة، ألا ترى أنّ شدّة الغضب ـ مثلاً ـ في شخص يوجب ثوران دمه واحمرار وجهه وتسخّن بدنه واحتراق موادّه، والحال أنّ الغضب صفة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام المادّيّة، وقد صارت نتائج منها في هذا العالم، فلا عجب من أن يلزمها في النشأة البرزخيّة آثار أُخرى أحرّ من الأُولى، وفي النشأة الأُخرويّة نار أحرّ من الأُولى والثانية جميعاً وهي ﴿نار اللّه المُوقدة * التي تَطَّلع على الأفئدة﴾[1]. وأحرقت صاحبها، كما يلزمها في العالم الدنيويّ عند ظهورها ضربان العروق والأوداج واضطراب الأعضاء، وربّما يؤدي إلى الأمراض الشديدة، وربّما يموت صاحبها غيظاً.[2]

وإذا عرفت ما ذكرنا، فاعلَم أنّ الشرع كما نطق بتجسيم الأعمال والصفات والمَلَكات، كذلك قد نطق بوقوع ثواب وعقاب جسمانيّين واردَين على بدن المُحسن

---

١ ـ الهُمزة (١٠٤): ٦ ـ ٧.

٢ ـ راجع الشواهد الربوبية /٣٢٩ ـ ٣٣٠.

والمسيء من خارج، والآيات والأخبار الواردة في ذلك الدّالّة عليه بظواهرها أكثر من أن تُحصى، وهي في الدلالة عليه بحيث لا تقبل التّأويل في الظّاهر، كما لايخفى على مَن نظر فيها. وكثير منها وإن كانت ظاهرة في وقوع ذلك في الآخرة، إلّا أنّ بعضها لاطلاقه يدلّ على وقوعه في النّشأة البرزخيّة أيضاً، بل إنّ بعضها ظاهرة في ذلك:

قال تعالى: ﴿النار يُعرضون عليها غُدُوّاً وعَشيّاً ويوم تَقوم السّاعةُ أدخِلوا آلَ فِرعونَ أشدَّ العذاب﴾[1].

وقال ﷺ: «القبرُ روضة من رياض الجنّة أو حُفرة من حُفَر النيران».

وهذه كما تدلّ على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين محسوسَين في عالم البرزخ وفي القبر إلى قيام السّاعة، كذلك فيها دلالة على أنّ البرزخيّ منها من جنس عالم المثال، وأنّها أضعف تأثيراً ممّا في عالم الآخرة، فلذا عبّر في الآية عنها بالعرض على النار، يعني أنّه ليس دخولاً في النار، وفي الحديث بكَون القبر روضة من رياض الجنّة، أو حُفرة من حفر النيران، يعني أنّه ليس نفس الجنّة ولا نفس النار، بل إنّه ممّا يشابههما ومن أشباحهما.

وكذا فيها دلالة على أنّ الأُخرويّ منها من جنس عالم الآخرة، ومن العالم العقليّ كما مرّ تفسيره، وعلى أنّها أشدّ تأثيراً ممّا في البرزخيّة، ولذا قال تعالى: ﴿ويومَ تقوم السّاعةُ أدخِلوا آلَ فِرعَون أشدَّ العذاب﴾[2] وقال ﷺ: «القبرُ روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران» دلالة على أنّ الدخول في أصل الجنّة وأصل النّار يكون بعد زمان القبر؛ واللّه تعالى يعلم.

وبالجملة، فدلالة تلك الآيات والأخبار على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين بعد الموت من خارج في عالم البرزخ وفي عالم الآخرة واضحة، وقد قال به أهل الشرع أيضاً، وحيث إنّ الشرع قد نطق به يجب التّصديق به، ولا امتناع في وقوع الثواب والعقاب الجسمانيّين من جهتَين:

إحداهما من داخل كما دلّ عليه ما دلّ على تجسيم الأعمال، والأُخرى من خارج،

---

١ ـ غافر (٤٠): ٤٦.

٢ ـ نفس الآية.

كما دلّت عليه هذه الآيات والأخبار، ولا منافاة بينهما أيضاً كما لا يخفى.

إلّا أنّ هاهنا شبهة يختلف تقريرها على مذهب الحكماء والمتكلّمين، وكذا يختلف جوابها على الوجهَين، وكذا على المذهبَين، بل على مذهبي الأشاعرة والمعتزلة من المتكلّمين، فحريٌّ بنا أن نتكلّم في ذلك.

[في الجبر و الاختيار]

فنقول: إنّ تقرير تلك الّشبهة إمّا على مذهب الحكماء، فبأن يُقال: إن كانت الأفعال الإنسانيّة صادرة عنه على سبيل الوجوب، لتمثّلها مع سائر الجزئيّات في العالم العقليّ، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثّل هناك كما هو رأي الحكماء، فلِمَ يُعاقب الإنسان على شيءٍ صدر عنه على سبيل الوجوب؟

لا يقال: وجوب صدور الفعل عن العبد، مع القول بأنّه قادر مختار، على ما يقوله الحكماء أيضاً لا يجتمعان، لأنّه حينئذ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك، وهو مشيّة الترك في تحديد القدرة، إن شاء تَرَك فلا قُدرة أصلاً.

لأنّا نقول: الملازمة التي ادُّعيت في تحديد القدرة إن شاء ترك، إنّما تثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل إنّ مشيّة الترك ممكنة بالنّسبة إلى العبد، واستمرار عدم الممكن لا يُنافي إمكانَه.

فمحصّل الشبهة أنّ الأفعال الصادرة من العبد إن وجب أن تكون مطابقة للعالم العقليّ ـ وهذا هو القدر كما يقوله الحكماء ـ فلِمَ يُعاقب العبد على ذلك؟

وهذا أحد وجهَي تقرير الشبهة على مذهبهم.

وبوجهٍ آخر: أنّ اللّه خير محض بالذات، والعقوبة شرّ محض، فكيف صدرت من اللّه تعالى؟

وإمّا على مذهب المتكلّمين، فبأن يُقال ـ كما قالت المُرجئة منهم ـ: إنّه يجب أن لا يكون عقاب أصلاً، لأنّه لا فائدة فيه، لأنّها إن كانت عائدة إلى اللّه تعالى فذلك مُحال، أو

إلى العبد فذلك أيضاً باطل، لأنّ الضرر المحض لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون قبيحاً لكونه خالياً عن وجوه المصلحة.

وأمّا الجواب عن هذه الشّبهة، فهو على تقدير القول بتجسيم الأعمال واضح على كلّ مذهب من المذاهب، لأنّه لا عقاب حينئذ من خارج، حتّى يُسأل عن وجهه كما هو مدار الشبهة. بل العقاب الجسمانيّ الوارد على بدن المسيء إنّما يرد عليه من داخل ذاته، وهو لازم أعماله السيّئة، بل إنّ نفس تلك الأعمال تصوّرت بصورة العقاب.

والحاصل أنّ العقاب الجسمانيّ للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن، فهو لازمٌ من لوازم ما ساق إليه الأحوالُ الماضية التي لم يكن بُدّ من وقوعها، ولا من وقوع ما يتبعها. وكما أنّ الإنسان لمّا احتاج إلى تناول الغذاء ويبقي عند كلّ هضم لطخة من فضلات الهضوم يجتمع في بدنه منها مادّة كثيرة مستعدّة لتصوّرها بصور الأمراض، خصوصاً إذا قصّر في الاحتياط، وفي تناول الغذاء المناسب له، وأدّت شهوته البهيميّة إلى تناول الغذاء الغير المناسب، حتّى إذا أثّرت فيها الحرارة الغريبة، اشتعلت تلك المادّة وتصوّرت بصورة العلّة والمرض وحدثت الحُمّى، وإذا انصبّت إلى عضوٍ وَرِم ذلك العضو، إلى غير ذلك من الحالات الرديّة الموذية.

وبالجملة، إذا ساقت إليه قوّته البهيميّة أوصاباً وأسقاماً مؤلمة، كذلك حال العقاب الجسمانيّ الوارد عليه من داخل، فإنّه إذا فعل أفعالاً رديّة، ينتقش في نفسه بحسب كلّ فعل مَلَكة رديّة، ويجتمع على مرّ الأيّام مَلَكات متعدّدة متصوّرة بصورة المؤلمات والمؤذيات الجسمانيّة، مصاحبة معها غير مفارقة عنها، إلّا أنّها مادامت متعلّقة بالبدن كأنّها ذاهلة عنها، حتّى إذا فارقت البدن أدركتها وشاهدتها وشعرت بها وتأذّت منها وتألّمت لها ألماً جسمانيّاً.

لا يقال: إذا كان العقاب الجسمانيّ من لوازم الأعمال أو نفسها، يجب أن يكون دائماً بدوام صورة ذلك العمل والهيئة المنتقشة في النفس، الباقية ببقائها، فما وجه انقطاعه بالنسبة إلى بعضهم كما نطق به الشّرع؟

لأنّا نقول: قد عرفت فيما سبق أنّ بعضاً من تلك الهيئات المنتقشة في النفس يمكن

زوالها عنها لعروض أسباب زوالها. فلا امتناع في زوال تلك الهيئة عنها وانقطاع العقاب بحسبها. وعلى تقدير بقاء ذات تلك الهيئة أيضاً، فلا امتناع في بطلان تلك الصورة المؤلمة التي تصوّرت تلك الهيئة بصورتها، بحسب أسبابٍ تعرض هناك من توبة أو شفاعة أو نحو ذلك، وإن لم يكن نعلمها. وعلى تقدير بقاء تلك الصورة المؤلمة أيضاً فلا امتناع في بطلان إيلامها وإيذائها، فإنّ ما ذكرنا أنّ العقاب الجسمانيّ لازم للأعمال، لم نعن به أنّه لازم لمهيّة تلك الأعمال والهيئات، حتّى لايمكن انفكاكه عنها، بل عنينا به أنّه لازم للوجود الخارجيّ لها، ولا امتناع عقلاً في أن يبقى مهيّتها وذاتها وينفكّ عنها لازم وجوده الخارجيّ بسببٍ من الأسباب العارضة. بل ربّما يُدّعى أنّ الشرع دلّ عليه كما في قصّة إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام، وجعل النار عليه برداً وسلاماً مع بقاء ذات تلك النار على ما هي عليه من مادّتها وصورتها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ تلك الشّبهة ـ على تقدير تجسيم الأعمال ـ لا ورود لها أصلاً، لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب غيرهم.

نعم، تلك الشبهة إنّما ترد ظاهراً على تقدير وقوع العقاب من خارج، وعلى هذا التقدير أيضاً، فإن أُوّل بما يُؤوّل إلى تجسيم الأعمال، سقطت تلك الشّبهة أيضاً.

وذلك التأويل بأن يقال: يمكن أن يكون ذلك العقاب الخارجيّ أيضاً لازماً لتلك الأعمال مسبّبة عنها وصورة لها، لا بأن يكون قد تصوّر العمل نفسه بصورة ذلك العمل كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهَي تجسيم الأعمال، بل بأن يكون أوجد اللّه تعالى لحكمته القديمة وعنايته الأزليّة وعمله بالوجه الأصلح وبما يقتضيه نظام العالم بجملته، لكلّ عمل صورةً مناسبة لها خارجة عن ذاتها مسبّبة عنها، كما ذكرنا في الوجه الأوّل من وجهَي تجسيم الأعمال.

وحينئذ، فلو قلنا بوجود الجنّة والنار الآن وخلقها قبل صدور الأعمال من العباد كما هو مذهب جمهور المسلمين، وهو ظاهر الشرع المتين والحقّ المبين، ينبغي القول بخلق تلك الصور المناسبة لتلك الأعمال قبلها.

وربّما يُدّعى أنّه ممّا يؤيّده بعض الآيات والأخبار، كقوله: ﴿وإنّ جَهَنَّمَ لَمُحيطةٌ

بالكافرين﴾[1] حيث إنّ ظاهره الإحاطة في الزمان الحال.

وبالجملة، ينبغي القول بخلقها قبلها لحكمةٍ ومصلحة لايعلمها إلّا علّام الغيوب. ومن جملتها ترغيب المكلّفين بالأعمال الحسنة التي يناسبها تلك الصور الملذّة وتزهيدهم عن الأعمال السّيئة التي يناسبها تلك الصّور المؤلمة. فإنّه لايخفى أنّهم إذا علموا بأنّ تلك الصور خُلقت قبل صدور الأعمال عنهم وأُعدّت لهم جزاءً لأعمالهم الحسنة أو السّيئة، يكون التكليف أتمّ والترغيب والتزهيد أبلغ وأكمل، ولاكذلك إذالم تُخلق قبل ووُعدوا أو أُوعدوا على خلقها وإعدادها لهم بعد صدور العمل عنهم.

ولو قيل بعدم خلق الجنّة والنار الآن، وإنّهما تُخلقان يوم الجزاء ـ كما هو مذهب أكثر المعتزلة، وإن كان مخالفاً لظاهر الشرع ـ فالأمر أظهر من وجه، فإنّه يكون الجنّة والنار اللتان هما صورتا الأعمال الحسنة والسيّئة مخلوقتَين بعد الأعمال. ولا امتناع فيه أيضاً، ويكون في التكليف وفي الوعد والوعيد بخلقها بعد ذلك حكمة ومصلحة لا تخفى.

وأمّا إذا لم يؤوّل ذلك بما ذكرنا أو نحوه بل أُبقي على ظاهره، أي وقوع العقاب الجسمانيّ من خارج من غير أن يكون ذلك صورة العمل، فيمكن دفع تلك الشبهة أيضاً بما نذكره، فنقول:

أمّا جوابها على مذهب الحكماء وعلى التقدير الأوّل، فبأن يُقال: إنّ مبنى تلك الشبهة على ذلك التقرير، أنّ معنى القضاء أنّ اللّه تعالى عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وأنّ معنى القدر مطابقة الموجودات فيما لايزال للصور الموجودة في العالم العقليّ، وأنّ كلّ ما يوجد في عالم الحدوث يجب أن يكون على وُفق عِلمه تعالى، وإلّا لزم جهله تعالى به، وهذا مُسلّم. إلّا أنّا نقول: إنّ ذلك الوجوب ليس وجوباً سابقاً، بمعنى أن يكون القلم الأزليّ والمطابقة للعالم العقليّ علّة وسبباً موجباً لصدور الفعل عن العبد حتّى يُسأل عن أنّه لِمَ يُعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب، لأنّ العلم تابع للمعلوم فكيف يكون علّة لوجوده؟ ومعنى التبعيّة أصالة موازنة في التطابق كما حُقّق في

---

١ ـ التوبة (٩): ٤٩.

موضعه، بل إنّ ذلك وجوب لاحق، بمعنى أنّه تعالى لما عَلِم في الأزل أنّه يصدر فيما لايزال عن العبد بإرادته واختياره الفعلُ ـ كما هو مذهب الحكماء أيضاً ـ فلذا تعلّق العِلم الأزليّ به، وحيث تعلّق العلم الأزليّ به، وجب أن يكون هو مطابقاً له، وإلّا لزم جهلُه تعالى.

وبالجملة، فهذا الوجوب وجوبٌ لاحق باختيار العبد وإرادته، والوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، بل يؤكّده.

فحينئذ إن سُئل عن أنّه لِمَ يُعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والاضطرار؟ سقط السؤال البتة، لأنّه ليس على سبيل الوجوب والاضطرار، وإن سُئل عن أنّه لِمَ يُعاقب على شيء صدر عنه بالاختيار أو على سبيل الوجوب بالاختيار؟ كان الجواب أنّه لمّا ارتكب بإرادته واختياره الأفعال المَنهيّة عاقبه اللّه تعالى على عصيانه.

وبتقرير آخر أنّه لما كان فعل العبد صادراً عنه بإرادته واختياره ـ كما هو مذهبهم ـ وكان قدرته واختياره مسبّبين عن أسباب، ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف والعقاب، وهما من الأسباب المقدّرة لنظام العالم، كما أنّ فِعل الخير مقدّر قدّره تعالى تكليفاً وتخويفاً وأوفي به فإن سئل عن أنّه لمّا كان فعل العبد مقدّراً، فلِمَ التخويف أو لِمَ العقاب؟ كان الجواب عنه، بأنّهما من أسباب فعل الخير الصادرعن العبد.

وبعبارة أُخرى لمّا كانت النّفس الإنسانيّة في عِلم الباري تعالى قابلة للكمالات، وكانت العناية الأزليّة والحكمة المتعالية اقتضت إفاضته تلك الكمالات عليها، لكن بحسب استعدادات تحصل هي لها من أفاعيلها الإراديّة، وكانت فيها قوى تمنعها عن تلك الأفاعيل وتميلها إلى أفاعيل بالإرادة تضادّها قدّر تعالى تكليفاً وتخويفاً يكون من أسباب إرادته الأفاعيل الجميلة، ولما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكّداً له، والوفاء بالتخويف هو العقوبة، لا جرم صارت العقوبة سبباً من أسباب إرادة العبد للأفاعيل الجميلة، وتلك العقوبة كما أنّها من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة، كذلك هي واقعة على العبد بفعله بالاختيار للأفعال القبيحة لا محذور أصلاً.

لا يقال: سلّمنا أنّ التخويف من أسباب إرادة الأفعال الجميلة، لكنّا لانسلّم أنّ الوفاء

به ـ وهو العقوبة ـ سبب لها، إذ لا مانع من أن يحصل التخويف ويكون سبباً لإرادة الأفاعيل الجميلة، ولا يقع الوفاء به أي العقوبة، إذ ليس في ذلك خُلف لوعد حتّى يكون قبيحاً، بل هو إسقاط وعيد وعفو، بل إحسان فيحسُن.

لأنّا نقول: إنّ التخويف الذي لا وفاء به أصلاً لا يكون سبباً لإرادة فِعل الخير، وإنّما يكون سبباً لها إذا كان مع الوفاء به ولو في الجملة. ولا أقلّ من أن يكون الوفاء مؤكّداً للتخويف، وهو أيضاً مطلوب الشارع الحكيم.

وبالجملة، فالوفاء به حسن، وهو من حقّه تعالى بالنسبة إلى من ارتكب الأفعال القبيحة بإرادته واختياره، وإن كان يمكن إسقاطه بالنّسبة إلى بعضهم بالتّوبة أو الشّفاعة أو نحو ذلك ممّا لا يعلمه غيره تعالى.

وحيث عرفتَ ما بيّناه، عرفت أنّ محصّل الجواب عن الشّبهة على ذلك التّقرير، أنّ قول الشّابه: فلِمَ يُعاقب الإنسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب؟

إن كان محطّ السّؤال أنّ ما صدر عن العبد على سبيل الوجوب كيف يقع العقاب عليه؟ كان الجواب عنه أنّ صدوره عنه ليس بالوجوب، بل بالاختيار كما عرفت.

وإن كان محطّ السّؤال أنّ الغرض من ذلك العقاب ماذا؟ كان الجواب عنه أنّ فعل اللّه تعالى لا يُعلّل بالأغراض عند الحكماء، إذ هو تعالى عندهم ـ كما هو الحقّ أيضاً ـ فيّاض مطلق وجوادٌ على الإطلاق وهو تامّ الفاعلية، غير مستكمل بشيء أصلاً ولا يكون لفعله تعالى علّة غائيّة ولا غرض يكون ذلك داعياً له إلى فاعليّته، ويكون هو تعالى بدونه غير فاعل له ناقصاً في فعله، وإن كان يتبع فعله تعالى حِكَم ومصالح متقنة محكمة ليست هي باعثة له على الفاعلية.

وإن كان محطّ السؤال أنّ الحكمة والمصلحة في العقاب ماذا؟ كان الجواب عنه أنّ الحكمة في ذلك كونه من أسباب إرادة العبد للأفاعيل الجميلة كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الشبهة، على التقدير الثاني للحكماء وعلى مذهبهم، فبأن يقال: لا نسلّم أنّ العقوبة شرّ محض مطلقاً، فإنّها على تقدير تسليم كونها شرّاً، فإنّما يسلّم ذلك بالقياس إلى الشخص المعذَّب فقط، لا بالقياس إلى غيره أيضاً، بل هو خير بالقياس إلى

الأكثرين، حيث إنّ فيها مصالح عامّة، ومن جملتها تحذيرهم عن ارتكاب المعاصي والمنهيات، وحيث كانت فيها مصالح عامّة فلا يلتفت لفتّ الجزئيّ لأجل الكلّيّ كما في قطع العضو لصلاح البدن.

على أنّا لا نسلّم كون العقوبة شرّاً محضاً بالنسبة إلى الشخص المعذَّب أيضاً، بل يمكن أن تكون بالقياس إليه أيضاً خيراً، كما قال بعض العرفاء: «إنّ النّار قد تُتّخذ لبعض الأمراض، وهو الداء الذي لا يُنفى إلّا بالكيّ من النار، فقد جعل اللّه تعالى النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشدّ من النار في حقّ المُبتلى به، وأيّ داء أشدّ من الكبائر؟ فقد جعل اللّه لهم النار يوم القيامة دواءً كالكيّ بالنار، فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً أعظم من النار، وهو غضب اللّه تعالى، ولهذا يخرجون بعد ذلك من النّار إلى الجنّة، كما جعل في الحدود الدنياويّة وقاية من عذاب الآخرة».[١] انتهى كلامه.

وأقول: ولعلّ معنى قوله: «ولهذا يخرجون» أنّه يخرج بعض أصحاب الكبائر، كالمؤمن الفاسق، وإلّا فالكافر مخلّد في النار كما هو المذهب الحقّ.

وأمّا الجواب عن الشّبهة على تقرير المتكلّمين وعلى مذهب المعتزلة ومن يحذو حذوهم في القول بالحَسَن والقبح العقليّين، وبأنّ فعل العبد صادر عنه بإرادته واختياره، فبأن يقال: إنّ اللّه تعالى كلّف العباد ووعدهم على الطاعة، وأوعدهم على المعصية، لأنّ صلاح حالهم في التكليف، ثمّ إنّه يجب عليه تعالى ذلك لأنّ التكليف والوعد والايعاد لطف من اللّه تعالى يقرّبهم إلى الطاعة ويُبعدهم عن المعصية، واللطف واجب. ثمّ إنّه يجب عليه تعالى الإثابة على الطاعات، إذ الإخلال به قبيح وظلم، وأمّا العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي. فإذا قيل لِمَ يُعذّبون؟ قيل: لأنّهم ارتكبوا المعاصي. وإذا قيل: لم ارتكبوا المعاصي؟ قيل: لإرادتهم ذلك، وكونهم مختارين فيه. وإذا قيل: أليس يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق عِلم اللّه تعالى؟ قيل: إنّ اللّه تعالى كما عَلِم وجود المعصية علم أنّ المعصية تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم، فعلِم اللّه تعالى لا يُنافي

---

١ ـ والقائل هو الشيخ العارف محي الدين بن العربي، في الفتوحات المكيّة.

اختيارهم، إذ العلم الأزليّ ليس علّة لوجود المعلوم، بل هو تابع له كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الشبهة على رأي الأشاعرة، فبأن يُقال: إنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكلّ. فإنْ قيل: فلِمَ العقاب؟ قالوا: إن كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض، وإن كان المراد السّبب، فهو الله تعالى ولا يُسأل عمّا يفعل.

وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذه الشبهة وجوابها إنّما هو نُبَذ ممّا ذكروه في هذا المقام، وتفصيل المقام يقتضي بسطاً في الكلام ليس هنا محلّه، وحيث كان هذا الذي ذكرناه كلاماً وقع في البين بالتقريب، فلنرجع إلى ما كنّا نحن بصدده.

[الثواب و العقاب في البرزخ]

فنقول: إنّك بعد ما أحطت خُبراً بما فصّلناه وبيّناه، تلخّص لك أنّ حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن البدن العنصريّ أنّها تكون في ضمن بدن مثاليّ، وتكون لها في ضمنه سعادة وشقاوة حسّيّتان كما دلّ عليه الشرع الشريف وفصّل ذلك فيه، ويؤيّده العقل أيضاً، مضافاً إلى السعادة والشقاوة العقليّتين اللتين هما لها بالقياس إلى ذاتها كما دلّ عليه العقل ولم يُنكره الشرع. وأنّ كلّ ما يرد عليها من اللذّات والآلام الحسّيّتين بعد المفارقة عن البدن إلى قيام الساعة هو من جنس عالم المثال، حتّى أنّ ظهور الملكَين الكريمَين اللذَين يسألانها في القبر تارةً بصورة حسنة، وتارة بصورة مهيبة مُنكرة، يمكن أن يكون بظهورهما كذلك في ضمن القالب المثاليّ، سواء قيل بكون الملائكة ذواتاً مجرّدة عقليّة كما هو رأي كثير من الحكماء، أو بكونهم أجساماً نورانيّة ذوات نفوس مجرّدة شريفة كما هو ظاهر الشرع الشّريف، فإنّه على التقديرَين، لامتناع عقلاً ولا شرعاً في أن يكون لهم مظاهر جسمانيّة مثاليّة يظهرون فيها بصور مختلفة. والله تعالى يعلم.

نعم، قد دلّ الشّرع على أنّ بعض الأحوال الواردة على النفس من الأمور الحسّيّة، كضغطة القبر بل السؤال والجواب، تكون للنفس في ضمن البدن الأوّل العنصريّ، كما دلّت

عليه أخبار كثيرة، ويدلّ عليه بعض الآيات أيضاً، كقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنا أَمَتَّنا اثْنَتين وأَحْيَيْتَنا اثنتَين﴾[1] وقد قال كثير من المفسّرين: إن إحدى الحياتَين ليست إلّا في القبر، وكذا إحدى الموتتَين.

وبالجملة، فلا امتناع فيه أيضاً، إذ لا امتناع في أن يعيد اللّه تعالى بحكمته المتعالية تعلّق النفس بالبدن الأوّل نوعاً من التعلّق يُسمّى إحياءً، ثمّ يقع عليها الضغطة والمُساءلة في ضمن ذلك البدن الأوّل، ثمّ ينتفي ذلك التعلّق المعاد، بحيث يُسمّى إماتةً، سواء كان البدن الأوّل باقياً بعينه، وكان في القبر أي في داخل الارض، وكانت الضغطة والمسائلة في القبر، أو كان البدن الأوّل في خارج الأرض، سواء كان في سطحها أو في الهواء كما في المصلوب، إذ لا امتناع في الإحياء بقدر المُساءلة ولا في الضغطة، فإنّ ربّ الهواء هو ربّ الأرض، ولا امتناع في أن يُوحي اللّه تعالى إلى الهواء فيضغطه، كما ورد في الحديث. وسواء لم يكن البدن الأوّل باقياً بهيئته وصورته بل تفرّقت أجزاؤه، كأن أكله السّباع والطيور وتشتّت أجزاؤه في بطونها وحواصلها، أو أن أُحرق فصار رماداً، أو ذُرّي في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً، فإنّه لا امتناع في إعادة الروح إلى تلك الأجزاء المتفرّقة، أو إلى الأجزاء الأصليّة من البدن بعد جمعها وتأليفها وإن لم نشاهد ذلك، وفي إحيائه مرّة أخرى للمساءلة والضغطة فيقع، المساءلة وكذا الضغطة فيما كان جمع الأجزاء هنالك، ثمّ ينتفي ذلك التعلّق بحيث يُسمّى إماتة، سواء تفرّقت الأجزاء بعد ذلك كما كانت أوّلاً أو لم تتفرّق، وإن لم نكن نشاهد شيئاً من ذلك ولا نعلمه.

والقول بأنّ المصلوب مثلاً لو أُحيي لكنّا نشاهد حياته وليس كذلك، مجرّد استبعاد، فإنّ عدم مشاهدة الحياة ليس دليلاً على عدمها كما في صاحب السّكتة، حيث إنّا لا نشاهد حياته مع أنّه حيّ.

كالقول بأن إحياء مَن تفرّقت أجزاؤه في بطون السّباع وحواصل الطيور، بل أُحرق وذُرّي في الرياح خلاف ما يقتضيه ضرورةُ العقل، بأنّه أيضاً مجرّد استبعاد، حيث إنّه

---

١ ـ غافر (٤٠): ١١.

مبنيّ على اشتراط البنية الأُولى بهيئتها الأُولى التركيبيّة بعينها في الحياة، وهو ممنوع. غاية ذلك أن يكون خلاف العادة، وخوارق العادات غير ممتنعة في مقدورات اللّه تعالى.

وكذلك القول بأنّ ما ذكر يخالف بعض السمعيّات، كقوله تعالى: ﴿لا يَذوقون فيها الموتَ إلّا المَوْتَةَ الأُولى﴾[١]، وأنّهم لو أُحيوا في القبر أو بعد الموت الأوّل قبل القيامة لذاقوا الموت مرّتين. ضعيف، لأنّ الآية كما ذكره المفسّرون إنّما وردت في شأن أهل الجنّة، وضمير «فيها» للجنّة. والمعنى ـ واللّه أعلم ـ أنّ أهل الجنّة لا يذوقون في الجنّة الموت، فلا ينقطع نعيمُهم كما انقطع نعيمُ أهل الدنيا بالموت، فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المساءلة والضغطة وقبل دخول الجنّة. وأمّا قوله تعالى: ﴿إلّا الموتةَ الأُولى﴾[٢]، فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنّة على سبيل التعليق بالمحال، كأنّه قيل: لو أمكن ذوقهم الموت في الجنّة لذاقوا الموتة الأولى، وهو غير ممكن. فذوقهم الموت في الجنّة غير ممكن، أو المراد أنّهم لا يذوقون الموت في الجنّة إلّا الموتة الأُولى التي ذاقوها في الدنيا نظير الاستثناء المنقطع. واللّه أعلم بحقيقة الحال.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، وذكرنا نُبذاً من أحوال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، أي أحوالها بعد المفارقة عن البدن إلى قيام السّاعة، فلنتكلّم في أحوالها في العالم الأُخرويّ عند قيام الساعة وبعده، فنقول:

---

١ ـ الدخان (٤٤): ٥٦.

٢ ـ نفس الآية.

الباب الخامس

في إثبات المعاد الجسمانيّ الّذي نطق به الشرع

وهو ركن من أركان الإسلام، وضروريّ في الدين المحمّديّ ﷺ، وكذا في سائر الملل والأديان، بحيث يكون مُنكره كافراً كما هو معلوم لكلّ من تديّن بالإسلام، كما أشرنا في صدر الرسالة إلى ذلك، وفي إقامة الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشّرع.

وحيث كان ما نطق به الشرع منحلاً إلى أمرين:

أحدهما: إنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة التي هي دار الجزاء.

الثاني: أنّ ذلك المعاد جسمانيّ، ومعناه عود الروح مرّة أُخرى إلى البدن الأوّل للثواب والعقاب. فلنتكلّم في بيان الأمرين جميعاً.

الأمرُ الأوّل
أنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة

فنقول: أمّا الأمر الأوّل، فهو كما أنّه ممّا نطق به الشرع وأخبر به الصادقون عليهم السلام ويجب التصديق به، وانّه ممّا لا امتناع فيه عند العقل أيضاً، حيث إنّه أمر ممكن، أخبر به الصادقون، فيجب التصديق، كذلك يؤيّده العقل ويدلّ عليه، ولذلك صدّق به الحكماء الذين مدارهم في الأحكام على الدليل العقليّ، إلّا أنّ بعضاً منهم قصروا المعاد على الروحانيّ كما مرّ.

وذلك الدليل المؤيّد العقليّ كأن يقال: إنّا نعلم بالضرورة أنّ اللّه تعالى وعد المكلّف بالثواب على الطاعة، وتوعّد بالعقاب على المعصية بعد الموت، ولا يتصوّر الثواب

والعقاب بعد الموت إلّا بعد العَود، فيجب العود إيفاءً للوعد والوعيد، وعملاً بمقتضى العدل، وإن كان يجوز العفو عن مقتضى الوعيد بالنّسبة إلى بعض المكلّفين لأسباب حاصلة هناك. وبعبارة أخرى، أنّا نعلم أنّ اللّه تعالى كلّف العباد بالأوامر والنّواهي، فيجب أن يوصل إليهم الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية، فيجب البعث بمقتضى الحكمة، وإلّا لكان ظالماً، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

والقول بأنّ إيجاب هذه التكاليف وقع شكراً للنعم التي أنعم اللّه تعالى بها، فلا يستحقّ المكلّف ثواباً كما قال به بعض المتكلّمين في غاية السقوط، إذ إيجاب المشقّة في شكر المُنعِم قبيح عقلاً، مع أنّه لا يستقيم في العقاب أصلاً.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل الذي ذكرنا، كما أنّه يستقيم على قاعدة المتكلّمين القائلين بالحُسن والقُبح العقليّين وإنّ العدل يجب على اللّه تعالى، كذلك يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بالعناية الأزليّة وبوجوب اشتمال أفعاله تعالى على حِكَم ومصالح تتبعها، وبوجوب صدور الخير عنه تعالى، وأمثال ذلك ممّا قالوا به.

نعم، لا يستقيم ذلك على مذهب الأشاعرة الّذين خلعوا رِبقة العقل عن أعناقهم، ولا ضير فيه، مع أنّهم أيضاً ليسوا ممّن أنكروا المعاد، بل صدّقوا به وقبلوه من جهة الشرع خاصّة.

الأمر الثاني
أي كون المعاد جسمانياً

وأمّا الأمر الثاني: أي كون المعاد جسمانيّاً، فهو منحلّ إلى أمور:

أحدها: أنّه يجب أن يعود الروح في القيامة إلى بدن عُنصريّ لها به تعلّق تدبير وتصرّف.

والثاني: أنّه يمكن أن يكون ذلك البدن العنصريّ هو البدن الأوّل بعينه، وأنّه لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً، وأنّه حينئذ يكون الشخص المعاد هو الشخص المبتدأ بعينه نفساً وبدناً.

والثالث: أنّه يجب أن يكون البعث على هذه الكيفيّة، أي أن يكون تعلّق الروح بذلك البدن الأوّل بعينه، حتّى تكون هي في ضمنه موردة للثّواب والعقاب الحسّيّين، لا ببدنٍ آخر غيره.

والمقصود أنّه كما أنّ هذا المطلب الأسنى المنحلّ إلى هذه الأمور الثلاثة ممّا نطق به الشرع، ووجب التّصديق به من جهة الشرع، كذلك هو ممّا يحكم به العقل ويقوم الدليل العقليّ عليه. وغرضنا من وضع الرسالة بيان هذا المطلب، فلذلك قدّمنا ما قدّمناه في مقدّمة الرسالة وأبوابها وفصولها تمهيداً لذلك، فإنّ ما ذكرناه في المقدّمة وتلك الفصول والأبواب في التحقيق مقدّمات وأصول لهذا المطلب، وهو نتيجة لها و فرع عليها. والغرض الأصليّ من ذِكرها والإطناب فيها هو بيان هذا المطلب، وإن كان لها فوائد أُخر أيضاً، حيث إنّها في أنفسها أيضاً فوائد علميّة لطيفة، ومطالب عظيمة شريفة.

والحاصل أنّ المستبصر المسترشد، إذا تذكّر ما قدّمناه في المقدّمة والأبواب، يكفيه

دليلاً واضحاً وبرهاناً لائحاً على هذا المطلب الأقصى بأجزائها الثّلاثة، ويتّضح ذلك عنده كلّ الاتّضاح. وإن شئت انكشاف جليّة الحال، فاستمع لما نتلو عليك من المقال، فنقول:

بيان الأمر الأوّل من تلك الأمور الثلاثة

أمّا بيان الأمر الأوّل من هذه الأمور الثلاثة، فيتّضح بعد الإحاطة بما قدّمناه في الأبواب المتقدّمة، أنّ النّفس الإنسانيّة بدنيّة تحتاج في أفعالها وإدراكاتها إلى بدن تتصرّف هي فيه، ويكون هو آلة لأفعالها وإدراكاتها، وأنّه لايجوز أن تتعلّق بجسم فلكيّ أو عنصريّ أو نوع آخر، يكون ذلك الجسم موضوعاً لإدراكاتها من غير أن تكون هي متصرّفة فيه مدبّرة له، فإنّه بعد الإحاطة بذلك مع الاحاطة بأنّ ذلك البدن المتعلّقة هي به تعلّق التدبير والتصرّف لا يمكن أن يكون جوهراً مجرّداً عن المادّة، لامتناع كونه بدناً لجوهر نفسانيّ، ولا أن يكون بدناً مثاليّاً، لأنّه إنّما يكون في عالم البرزخ خاصّة، كما قال به جميع العقلاء وحكم به عقولهم، وإن كان النصّ الوارد مؤيّداً لحكم عقلهم، وعالم الآخرة غير عالم البرزخ باتّفاق الكلّ، ولا أن يكون جسماً فلكيّاً أو جوهراً، إبداعيّاً غير منخرق لإبائهما عن كونهما بدناً لنفس إنسانيّة، حيث إنّ ذلك موقوف على قبول طبيعتهما للتجزّي والانفصال والتغيّرات العارضة، وقبول التصرّفات والتدبيرات التي للنفس بالقياس إلى البدن العنصريّ، وظاهر أنْ ليس ذلك للطبيعة الفلكيّة، ولا لذلك الجرم الإبداعي الغير المنخرق مع بقاء صورتهما، وإن كان تبدّل صورتهما وبطلانها أمراً ممكناً، كما قال تعالى: ﴿يَوم نَطوي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ للكتُب﴾.[1]

وبالجملة، فبعد الإحاطة بما ذكرنا، يتّضح لك أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى بدن عنصريّ كما نطق به الشّرع، هذا مع أنّ ما سنبيّنه في بيان الأمر الثالث من الأمور الثلاثة، من أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى البدن الأوّل بعينه يُثبت هذا المطلب مع شيء زائد والتعويل عليه، وإنّما ذكرنا ماذكرنا هنا لزيادة

١ ـ الأنبياء (٢١): ١٠٤.

الايضاح والاطمينان.

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة

وأمّا بيان الأمر الثاني، من هذه الأمور الثلاثة، فيستدعي تمهيد مقدّمات:

منها: ما أسلفنا لك في مقدّمة الرسالة، أنّ الشخص الإنسانيّ الذي نطق الشرع الشريف بمعاده وبعثه، عبارة عن مجموع نفسه وبدنه، وتحقيقه أنّه عبارة عن مجموع نفسه وبدنه، بمعنى أنّه عبارة عن البدن المخصوص الذي تعلّق به نفس مخصوصة، هي كالصورة الكماليّة له، أو عبارة عن النّفس المخصوصة التي تعلّقت ببدن مخصوص هو آلة لكمالاتها و أفعالها وإدراكاتها، وأنّ هويته وهذيّته إنّما هي بالتشخّص الحاصل لذلك المجموع، أي للنفس والأجزاء الأصليّة من بدنه على ما مرّ تفسيرها في المقدّمة، سواء كان المشخّص نحواً من الوجود الخاصّ الذي تتبعه العوارض التي تُسمّى عوارض مشخّصة أو تلك العوارض نفسها، على اختلاف المذهبين، وأنّه لا مدخل للأجزاء الفضليّة من بدنه، ولا لهيئته التركيبيّة الخارجيّة، ولا لتأليفه المخصوص في هذيّة البدن الخاص، ولا في هذيّة الشخص الإنسانيّ، فلذا كان تبدّلها وتغيّرها غير قادح في تشخّص البدن وتشخّص الشخص. ويشهد عليه أنّا نعلم بالضرورة أنّ زيداً الشاب هو بعينه زيد الطفل، وزيداً الشيخ هو بعينه زيد الشاب والطفل، مع أنّا نعلم وقوع استحالات وتغيّرات في بدنه.

وبالجملة أنّا نعلم بالضرورة أنّ هويّة زيد وهذيّته باقية من أوّل عمره إلى انتهاه، مع تبدّل خصوصيّات بدنه، ولذلك كان في الشّريعة المقدّسة أنّ مَن جنى جناية استحقّ بها قتلاً أو عقوبة، وكان هو حين ما جنى تلك الجناية تامّ الخِلقة، ثمّ صار ناقصاً في الخلقة أو كان مهزولاً ثمّ سمن، أو بالعكس، ولم يُرفع إلى الإمام عليه السلام إلّا حين الحالة الثّانية، فهو يجري عليه حدّ اللّه تعالى، وليس ذلك ظلماً عليه أصلاً.

لا يقال: لعلّ بقاء الشخص بعينه في الحالات كلّها من أوّل العمر إلى مُنتهاه مستند إلى بقاء نفسه الباقية بشخصها في الحالات كلّها خاصّة كما ادّعاه بعض الحكماء، من غير أن

يكون لبقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه وتشخّصها مدخل في ذلك.

لأنّا نقول: هذا مبنيّ على أن يكون الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط، ويكون البدن آلة لها لا دخل له في كون الشخص الإنسانيّ شخصاً وهذا باطل. لأنّا نعلم يقيناً أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن والمركّب منهما، وبعبارة أُخرى أنّا نعلم يقيناً أنّه عبارة عن النفس الخاصّة المختصّة ببدن مخصوص، أو عبارة عن بدن مخصوص مختصّ بنفس خاصّة.

وبالجملة فليس الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط كما يراه بعض الحكماء، ولا عبارة عن الهيكل المخصوص البدنيّ فقط كما يراه جمعٌ من العوام، أوَ لستَ سمعتَ القوم أنّهم يقولون في تحديد الإنسان إنّه حيوان ناطق، أوَ لستَ تحقّقتَ فيما نقلنا في الفصل[1] الأوّل الذي عقدناه في تحديد النفس عن الشيخ في «الشفاء»، أنّ النفس جزء من قوام الإنسان صورة له أو كالصورة، وأنّ الحيوان الذي هو جنس له، كيف يكون جنساً له باعتبار، ومادّة باعتبار آخر، ونوعاً باعتبار آخر، وأنّ الناطق الذي هو فصل له كيف يكون فصلاً له باعتبار، وصورة ونفساً له باعتبار آخر، ونوعاً باعتبار. وأنّه كيف يكون البدن المخصوص كالمادّة والنفس المخصوصة كالصورة، وأنّه كيف يكون الشخص الإنسانيّ كالمركّب من المادّة والصورة، أي المركّب من البدن والنفس.

وقد علمتَ في موضعه أنّه كما أنّ تشخّص المادّة بالصورة باعتبار، كذلك تشخّص الصورة بالمادّة باعتبار آخر، وتشخّص الشخص الذي هو عبارة عن المجموع المركّب منهما بتشخّص المجموع، إلى غير ذلك من الأُمور التي يستبين من كلام القوم، وكذا من كلام الشيخ هنالك. وهي دالّة على أنّ الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس والبدن الذي ذلك المجموع معروض لتشخّص خاصّ، لا أحدهما فقط. وحيث كان كذلك كان لبقاء هذيّة البدن أيضاً مدخل في بقاء هذيّة الشخص الإنسانيّ، وما هو إلّا لبقاء هذيّة الأجزاء الأصليّة من بدنه، حيث إنّ هذيّة الأجزاء الفضليّة والتأليف والهيئة التركيبيّة منه

---

١ ـ في الباب الأوّل.

متبدّلة، مع بقاء هذيّة الشخص الانسانيّ بعينها، وفيه المطلوب.

لا يقال: سلّمنا أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن.

إلّا أنّا نقول: لِمَ لايجوز أن يكون هو عبارة عن نفس خاصّة وعن بدنٍ ما؟ لابأن يكون هناك بدن مطلق على سبيل العموم جزءً من المجموع، حتّى يرد أنّ المطلق بإطلاقه كيف يكون جزءً من المشخّص، وكيف يكون له دخل في تشخّص الجزء الآخر المشخّص أعني النفس، بل بأن يكون هناك أبدان مشخّصة خاصّة كلّ واحد منها على سبيل البدليّة جزء للشخص الإنسانيّ وله مدخل في تشخّص النفس.

لأنّا نقول: هذا بعينه هو القول بالتناسخ لو كانت تلك الأبدان الخاصّة أبداناً عنصريّة كما هو المفروض، وقد عرفتَ بُطلانه، فظهر لك أنّ البدن الذي هو جزء للشخص الإنسانيّ يجب أن يكون بدناً خاصّاً بخصوصه الذي خصوصيّته إنّما هي بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة منه لا غير. وفيه المطلوب.

فإن قلت: إنّ خصوصيّة البدن كما هي بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة منه، كذلك هي بخصوصيّة التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة البدنيّة جميعاً، فإنّه لولم يكن كذلك، وكان المدخل فيه للأجزاء الأصليّة فقط كيفما كانت، لزم أنّه لو كان هناك الأجزاء الأصليّة البدنيّة من غير تأليف أصلاً، ولا هيئة تركيبيّة مطلقاً، كان ذلك البدن الخاصّ حاصلاً هناك، والبديهة تشهد بخلافه.

قلت: إنّا ندّعي أنّ الأجزاء الأصليّة من بدنه من حيث خصوصيّتها الخاصّة لها مدخل في خصوصيّة البدن، وكذا في خصوصيّة النفس وخصوصيّة الشخص الإنسانيّ، وأمّا التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة، بل الأجزاء الفضليّة أيضاً ممّا لا مدخل له في شيء من ذلك أصلاً، بدليل أنّا نشاهد تغيّره وتبدّله مع بقاء تشخّص الشخص الإنسانيّ بحاله، وقد عرفت أنّ الشخص الانسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن، نعم لكلّيات ذلك ـ أعني لفردٍ ما من الهيئة التركيبيّة البدنيّة الإنسانيّة ولفردٍ ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ، بل لفردٍ ما من الأجزاء الفضليّة أيضاً ـ مدخل على سبيل البدليّة لنوعية البدن خاصّة، أي لكون البدن بدناً إنسانيّاً مثلاً، ولصدق اسم البدن عليه، وأنّه لولا ذلك لانتفى البدن، لا

لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيّته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيّته.

والحاصل أنّه لو كانت هناك الأجزاء الأصليّة البدنيّة المخصوصة، وكان معها فرد ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ والهيئة التّركيبيّة والأجزاء الفضليّة، أي فرد كان بشرط أن تكون الأفراد متماثلة ومتشابهة، كانت هناك نوعيّة البدن الحاصلة بفردٍ ما من ذلك، وكذا خصوصيّة البدن الحاصلة بخصوصيّة تلك الأجزاء الأصليّة البدنيّة، وكذا خصوصيّة النّفس الإنسانيّة التي لتلك الأجزاء الأصليّة مدخل فيها، وكذا خصوصيّة الشّخص الإنسانيّ الّذي هو عبارة عن النفس الخاصّة والبدن المخصوص باقية بحالها لم تتغيّر ولم تتبدّل. وهذا ظاهر.

وأمّا إذا لم تكن هناك تلك الأجزاء الأصليّة أصلاً بل أجزاء أُخر، سواء كان معها تأليف ما وهيئة تركيبيّة ما وأجزاء فضليّة ما أو لم يكن معها شيء من ذلك أصلاً، لم يكن هناك ذلك الشخص الإنسانيّ ولا تلك النفس الخاصّة ولا ذلك البدن المخصوص. وهذا أيضاً ظاهر بالبيان المتقدّم. وأمّا إذا كانت هناك تلك الأجزاء الأصليّة الخاصّة ولم يكن معها فرد ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ، والهيئة التركيبيّة البدنيّة الإنسانيّة والأجزاء الفضلية أصلاً وقطعاً، كان هناك ينتفي البدن المخصوص، لا لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيّته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيّته، وبانتفائه كذلك ينتفي الشخص أيضاً، لأنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّة والبدن المخصوص، بعد أن كانت له صورة بدنيّة إنسانيّة نوعيّة، وهنا ليس كذلك، إلّا أنّه لا ينتفي هنا خصوصيّة النفس، لأنّ خصوصيّتها إنّما هي منوطة بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة التي المفروض بقاؤها. والدليل على ذلك أنّا نعلم يقيناً بقاء النفس بتشخّصها وخصوصيّتها بعد خراب بدنها وبعد قطع تعلّقها عنه وبعد بطلان التأليف رأساً وانعدام الهيئة التركيبيّة أصلاً، وما ذلك البقاء إلّا لبقاء الأجزاء الأصليّة التي بيّنّا سابقاً بقاءها وأنّ لها مدخلاً في تشخّص النفس.

وحيث عرفت ذلك، اتّضح لك غاية الاتضاح أنّه إذا كان هذيّة زيد الذي هو عبارة عن مجموع البدن المخصوص والنفس الخاصّة باقية من أوّل عمره إلى منتهاه، وكان ذلك مستنداً إلى بقاء تشخّص نفسه وبدنه جميعاً، فليس للأجزاء الفضليّة الخاصّة من بدنه ولا

للتأليف الخاصّ ولا للهيئة التركيبيّة الخاصّة مدخل من حيث الخصوصيّة في تشخّصه البدني، وإلّا لزال تشخّصه البدنيّ بوقوع استحالات وتغيّرات كثيرة فيه، وزال بسببه تشخّص الشخص الإنسانيّ أيضاً لزوال المجموع بزوال الجزء. فبقي أن يكون المدخل في بقاء تشخّص بدنه للأجزاء الأصليّة من بدنه من حيث الخصوصية وفي تشخّص الشخص الإنسانيّ لذلك وبقاء تشخّص نفسه جميعاً، وهو المطلوب.

وكأنّه يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلَّما نَضِجَت جُلُودُهم بَدَّلْناهم جُلُوداً غَيْرَها﴾[١].

وقد روى الشّيخ الطّبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج» عن حفص بن غياث: «قال: شهدت المسجد الحرام وابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿كُلَّما نَضِجَت جُلُودُهم بَدَّلْناهم جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقوا العَذابَ﴾[٢]. ما ذلك (ذنب خ) الغير؟ قال: وَيْحَك هي هي، وهي غيرها. قال: فمثّل لي ذلك شيئاً من أمر الدنيا. قال: نعم، أرأيت لو أنّ رجلاً أخذ لَبِنة فكسّرها، ثمّ ردّ في ملبنها، فهي هي وهي غيرها»[٣].

وفي هذا الحديث دلالة صريحة على ما نحن بصدد بيانه، فافهم.

ثمّ إنّه من جملة المقدّمات لهذا المطلب الذي نحن بصدد بيانه هنا، ما أسلفنا لك في مقدّمة الرسالة، أنّ النفس الإنسانيّة لتجرّدها عن المادّة في ذاتها باقية بعد خراب البدن غير فانية، حيث أقمنا هناك الدلائل العقليّة والنقليّة عليه، وأقمنا البرهان العقليّ في الباب الثاني على تجرّدها، وما أسلفنا لك في المقدّمة أيضاً أنّ البدن الإنسانيّ على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم وقالت به الحكماء والمتكلّمون، لاينعدم بالموت بالمرّة، حتّى لايُمكن إعادته لكونه إعادةً للمعدوم، كما مرّ الدليل العقليّ على إبطالها، بل الموت عبارة عن قطع تعلّق النفس عن البدن الأوّل بهيئته، وعن تفرّق أجزاء البدن. وقد أسلفنا لك هنالك أيضاً أنّ الحقّ كما دلّ عليه الدليل السّمعيّ ولا يأباه العقل، بقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه ببقاء النفس.

---

١ ـ النساء (٤): ٥٦.

٢ ـ نفس الآية.

٣ ـ راجع الاحتجاج للطبرسيّ ٢/١٠٤.

ومنها ما أسلفنا لك في المقدّمة أنّ المعاد الجسمانيّ الذي هو ضروريّ في الدين القويم معناه عود تعلّق النّفس ببدنها الأصليّ مرّة أخرى بعد جمع أجزاء البدن، و لا سيّما الأجزاء الأصليّة منه، وعود تأليف البدن كرّة بعد أُولى بهيئته الأولى كما يدلّ عليه الآيات والأُخبار.

أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

﴿أيَحسب الإنسان ألَّنْ نجمع عِظامه * بلى قادرين على أنْ نُسوي بَنانه﴾.[1]

وقوله تعالى حكاية: ﴿مَن يُحْيِ العِظامَ وهي رَميم * قُلْ يُحييها الذي أنشأها أوّلَ مَرّةٍ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ومن آياته خَلْقُ السموات والأرض وما بَثَّ فيهما مِن دابّةٍ وهو على جَمْعِهم إذا يَشاءُ قدير﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللّهُ يُحييكم ثمّ يُميتكم ثمّ يَجمعُكم إلى يَوم القِيامة لا رَيبَ فيه ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿لَيَجمَعَنَّكم إلى يوم القيامةِ لا رَيب فيه﴾[5].

وأمّا الأخبار: فكما نقلنا سابقاً في الباب الثاني من الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج»، في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد اللّه الصادقعليه السلام عن مسائل وأجابه عنها: قال الزنديق: وأنّى له البعث والبدن قد بلي، والأعضاء قد تفرّقت، فعضوٌ ببلدة يأكله سِباعُها وعضوٌ بأُخرى تُمزّقه هوامُها وعضوٌ قد صار تراباً بُني بـه مـن الطـين حـائط؟ قالعليه السلام: إنّ الذي أنشأه من غير شيءٍ وصَوّره من غير مِثال كان سَبَق إليه، قادر أن يُعيده كما بدأه. قال: أوضح لي ذلك. قال: إنّ الرّوح مُقيمة في مكانها، روحُ المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظُلمة، والبدن يصير تراباً منه خلق وما يـقذف بـه

---

١ ـ القيامة (٧٥): ٣ ـ ٤.

٢ ـ يس (٣٦): ٧٨ ـ ٧٩.

٣ ـ الشورى (٤٢): ٢٩.

٤ ـ الجاثية (٤٥): ٢٦.

٥ ـ النساء (٤): ٨٧؛ الأنعام (٦): ١٢.

السّباع والهوامّ من أجوافها ممّا أكلته ومزّقته كلّ ذلك في التراب محفوظة، عند من لايعزب عنه مِثقالُ ذرّة في ظُلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها. وإنّ تراب الروحانيّين بمنزلة الذهب في التّراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور، فتربا الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء فيصير ترابُ البشر كمصير الذهب من التراب إذا غُسل بالماء، الزبد من اللّبن إذا مُخض، فيجمع تراب كلّ قالب فينتقل بإذن اللّه تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها، وتلج الرّوح فيها، فإذا قد استوى لايُنكر من نفسه شيئاً[١]، الحديث.

وأقول: إنّ في هذا الحديث الشريف مع الدّلالة على أنّ المعاد الجسمانيّ يكون بجمع أجزاء البدن على مِثل الهيئة الأولى وإعادة تأليفها مرّة أُخرى كالأوّل، وإعادة تعلّق الروح بها كرّة بعد أُولى ـ كما ذكرنا الحديث دليلاً عليه ـ دلالة على أنّ الروح بعد مفارقتها عن البدن لاتفنى، بل تبقى في مكانها الذي قدّره اللّه تعالى لها، روح المُحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظُلمة. وكان ذلك في عالم المثال على ما دلّت عليه الأخبار الأُخر كما نقلناها وذكرنا شرحها سابقاً. وكذا دلالة على أنّ البدن لاينعدم بالموت، حتّى لايمكن إعادته، بل إنّما ينعدم تأليفه الذي لا دخل له في تشخّص البدن وتشخص الشخص، ولايلزم أيضاً إعادته بعينه حتّى يلزم إعادة المعدوم، بل المعاد تأليفٌ آخر مثل الأوّل.

وبالجملة يدلّ على أنّه ينعدم تأليفه وهيئته الأُولى والأجزاء الفضليّة منه، وتبقى أجزاؤه الأصليّة التي هي مع تأليف ما وهيئةٍ ما وأجزاء فضليّة ما مناط الحكم بأنّها هو ذلك البدن الأوّل.

وقد عرفتَ في الباب الثاني ـ حيث نقلنا هذا الحديث الشّريف مع سابقه ـ أنّ ظاهره، وإن كان تجسّم الروح حيث تضمّن أنّها جسم رقيق، وأنّ جميع ما ذكرهعليه السلام في هذا الحديث، إنّما هو بيان حال الرّوح التي هي جسم رقيق، إلاّ أنّه يمكن تأويله بالروح

---

١ ـ الاحتجاج ٩٨/٢.

الحيوانيّة التي هي أيضاً جسم رقيق، وهي ما به الارتباط بين الروح الإنسانيّة التي بيّنّا أنّها جوهر مجرّد عن المادّة وبين البدن، وهي أيضاً من الأجزاء الأصليّة البدنيّة كما ذكرنا سابقاً، وكذا تأويله بأنّه ببقاء ذلك الجسم الرّقيق يبقى ذلك الجوهر المجرّد أيضاً الذي دلّ الدليل العقليّ والنقليّ على بقائه، وأنّه بولوج ذلك الجسم الرّقيق في البدن مرّة أُخرى، يعود تعلّق ذلك الجوهر المجرّد به وبالبدن كما كان أوّلاً، وبه يحصل المعاد الجسمانيّ.

وبالجملة، فمضمون هذا الحديث من هذه الجهة، ليس منافياً لما نحن بصدده، بل يؤيّده.

وقد عرفتَ أيضاً هنالك، أنّ في هذا الحديث الشريف من جهة تضمّنه لقوله ﷺ: «كلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مِثقالُ ذرّة الخ».

وقوله ﷺ: «فإذا كان حين البعث مطرت الأرضُ مطر النشور الخ» تفسير كثير من الآيات القرآنيّة، مثل قوله تعالى:

﴿وقال الذين كَفروا لاتأتينا السّاعَةُ قُلْ بَلى ورَبّي لَتَأتِيَنَّكُم عالم الغَيب لايعزب عنه مِثقالُ ذَرّةٍ في السموات ولا في الأرض ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبرُ إلّا في كتابٍ مُبين﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿واللّهُ الذي أرسل الرياحَ فتُثير سَحاباً فسُقناه إلى بَلَدٍ مَيتٍ فأحيينا به الأرضَ بعد مَوتِها كذلك النُّشور﴾ [٢].

وقوله تعالى: ﴿وهُو الذي يُرسل الرياحَ بُشراً بين يَدَي رحمتِه حتّى إذا أقلّت سَحاباً ثِقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماءَ فأخرجنا به من كلّ الثمرات كذلك نُخرج الموتى لعلّكم تَذكّرون﴾ [٣].

إلى غير ذلك من الآيات، فتذكّر.

وبعد تمهيد تلك المقدّمات، نقول: إنّك إذا علمتَ أنّ النفس الإنسانيّة بدنيّة محتاجة إلى بدن عنصريّ.

---

١ ـ سبأ (٣٤): ٣.

٢ ـ فاطر (٣٥): ٩.

٣ ـ الأعراف (٧): ٥٧.

وعلمت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع نفسه وبدنه، وأنّ تشخّصه وهذيّته بتشخّص المجموع، أي تشخّص نفسه والأجزاء الأصليّة من بدنه.

وعلمتَ أنّ موته عبارة عن قطع تعلّق نفسه عن بدنه.

وعلمت أنّه بعد قطع التعلّق، يكون نفسه التي هي الأصل في تشخّصه وفي كونه هو هو ـ ولذا سمّيت بالنفس، فإنّ معنى النّفس هو العين، كان ذلك الشخص هو بعينه ذلك الأمر المُسمّى بالنفس فقط ـ باقية بعينها وبشخصها، ويكون الأجزاء الأصليّة من بدنه التي لها أيضاً مدخل في تشخّص الشخص وهذيّته باقية أيضاً بعينها من غير تبدّل وتغيّر فيها.

وعلمت أنّ المعاد الجسمانيّ عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة من بدنه، ولا سيّما الأجزاء الأصليّة كهيئتها الأُولى البدنيّة، وإعادة التأليف مرّة أُخرى، وإعادة تعلّق النفس بها كرّة بعد أُولى كما كان أوّلاً، وأن لا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً.

لا يبقى لك شكّ في أنّه يمكن تحقّق المعاد الجسمانيّ بهذا النحو، أي عود تعلّق الروح الباقية بعينها بذلك البدن الأوّل العنصريّ الباقي بالأجزاء الأصليّة، حيث إنّ نسبة قدرة القادر المختار إلى كلّ أمر ممكن في ذاته على السواء. وكما أنّ تفريق أجزاء البدن وقطع تعلّق النفس عنه أمر ممكن، كذلك جمع تلك الأجزاء المتفرّقة الباقية وإعادة التأليف لها مرّة أخرى، وإعادة تعلّق تلك النفس الباقية إلى ذلك البدن كرّةً بعد أُولى أمر ممكن في ذاته، وكما أنّه لا مانع من الأوّل لا مانع من الثاني، وليس فيه إعادة معدوم حتّى تمنع، كما سبق بيانه غير مرّة، ولا فيه شبهة تناسخ لما مضى وسيجيء.

وبالجملة، فحيث لم يكن فيه مانع عقلاً ولا شرعاً وقد أُخبر به الشرع، وجب التصديق به.

وكذلك لا يبقى لك شكّ في أنّ الشخص المُعاد يوم القيامة هو بعينه الشخص المبتدأ في دار الدنيا، كما نطق به الشرع أيضاً، إذ لا اختلاف بينهما أصلاً فيما هو مناط التشخّص ومنشأ الهذيّة، وإن كان الاختلاف بينهما واقعاً فيما ليس له مدخل في ذلك، كالأجزاء الفضليّة والتأليف المجدّد الواقع ثانياً والهيئة التركيبيّة الثانويّة.

فإن قلت: ألستَ قلت فيما تقدّم في فصل امتناع إعادة المعدوم في مسألة أنّ الزمان من المشخّصات: إنّا لو فرضنا أن صنعنا من طين مخصوص كوزاً مخصوصاً على مقدار وهيئة وشكل خاصّ، ثمّ كسرناه وصنعنا من تلك المادة كوزاً آخر على تلك الأوصاف، نعلم بالضرورة أنّ الكائن في الزمان الثاني غير الأوّل، ولازم ذلك أنْ يكون البدن المعاد الثاني كما فرضته غير البدن المبتدأ، ولازم ذلك أن يكون البدن الذي فرضته جزءً للشخص الإنسانيّ مُنتفياً حين الإعادة، ولازم ذلك أن يكون ذلك الشخص منتفياً أيضاً لانعدام الكلّ بانعدام الجزء.

قلت: إنّ ما ذكرنا ثمّة مبنيّ على تغاير الكوزَين بحسب التأليف والهيئة والصورة الخاصّة، وهو مسلّم، وما ذكرنا هنا مبنيّ على أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ هو البدن، مع فردٍ ما من التأليف والهيئة لا التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة، ولا شكّ أنّه بهذا الاعتبار لاينعدم أصلاً، إذ هو لاينفكّ في الزمانَين عن فردٍ ما من ذلك. وانعدام تشخّصه بحسب فردٍ خاص من ذلك لايقدح فيما ذكرنا، إذ هو غير معتبر فيما هو جزء من الشخص.

شبهة الآكل والمأكول مع جوابها:

وحيث عرفتَ ما فصّلنا، ظهر لك أنّه بما ذكرنا يحصل الجواب عن شبهة مشهورة للمنكرين للمعاد الجسمانيّ.

تقرير الشّبهة: أنّ المعاد الجسمانيّ غير ممكن، لأنّه لو أكل مثلاً إنسان إنساناً حتّى صارت أجزاء بدن المأكول جزءً من بدن الآكل فهذا الجزء إمّا أن لايُعاد أصلاً وهو المطلوب، أو يُعاد في كلّ واحد منهما وهو محال، لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصَين متباينين، أو يُعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر مُعاداً بعينه، وهذا مع إفضائه إلى الترجيح بلا مُرجّح يثبت مقصودنا، وهو أنّه لايمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

وتقرير الجواب: أنّ المُعاد هو الأجزاء الأصليّة، وهي الباقية من أوّل العمر إلى آخره

لا جميع الأجزاء على الإطلاق، وهذا الجزء فضل في الإنسان الآكل، فلا يجب إعادته فيه، ثمّ إن كان من الأجزاء الأصليّة للمأكول أُعيد فيه وإلّا فلا، وكان فيما نقلنا آنفاً من حديث الزنديق إشارة إلى هذه الشبهة وإلى الجواب عنها، بأتمّ تقرير، فتبصّر.

وحيث عرفت ما ذكرنا، عرفت تصحيح الوجه في المعاد الجسمانيّ كما نطق به الشّرع، وأنّ ذلك أمر ممكن في ذاته لا مانع فيه، وعرفت قيام الدليل العقليّ على أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص الأوّل المبتدء بعينه نفساً وبدناً. وأنّه ينبغي أن يحمل الآيات والأخبار الدالّة على المعاد الجسمانيّ، وأنّ المعاد يوم القيامة هو الشخص الأوّل بعينه، على ما ذكر. وأنّ ما يدلّ منها على أنّ المعاد هو مثل الشخص الأوّل أو أنّ ما في القيامة هو خلق جديد،

كقوله تعالى: ﴿أوَ ليس الّذي خَلَقَ السموات والأرضَ بقادرٍ على أن يَخلُق مِثلهم﴾ [1].

وقوله تعالى: ﴿نحنُ قدّرنا بينكم الموتَ وما نحن بمَسبوقين على أن نُبدِّل أمثالَكم ونُنشِئَكم فيما لا تعلمون﴾ [2].

وقوله تعالى: ﴿وقال الّذين كَفروا هل نَدُلُّكم على رجلٍ يُنبّئكم إذا مُزّقتم كُلَّ مُمَزَّقٍ إنّكم لَفي خلقٍ جديد﴾ [3].

وقوله تعالى: ﴿وقالوا أَإذا ضَلَلْنا في الأرضِ أإنّا لَفي خَلقٍ جديد﴾ [4].

ينبغي حمله على أنّه مثل الأوّل في بعض الصفات والأحوال التي لا دخل لها في تشخّص الشخص كالأجزاء الفضليّة، والتأليف الثاني، إلّا أنّه عينه فيما هو مناط التشخّص كالنفس الباقية والأجزاء الأصليّة الباقية. وكذا هو خلق جديد بحسب الأجزاء الفرعيّة الفضليّة وبحسب التأليف الثاني الواقع في الزمان الثاني. وقد تكلّمنا في ذلك في مقدّمة الرسالة أيضاً، فتذكّر.

---

١ ـ يس (٣٦): ٨١.

٢ ـ الواقعة (٥٦): ٦٠.

٣ ـ سبأ (٣٤): ٧.

٤ ـ السجدة (٣٢): ١٠.

وبالجملة، فما ذكرناه مع قيام الدليل العقليّ عليه لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً، وما يتراءى من المانع العقليّ هنا، وهو أنّه يلزم أن يكون انتقال النفس بعد مفارقتها عن البدن الأوّل إلى البدن الثاني الذي ذكر أنّه غير الأوّل باعتبار ومثله باعتبار آخر تناسخاً، فهذا المانع أيضاً مُنتفٍ، إذ قد عرفت فيما أسلفنا لك في مبحث إبطال التناسخ، أنّ العمدة في المحال اللازم على تقديره إنّما هو استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين، وكون نفس واحدة ذات بدنَين منفصلَين متغايرين، ولزوم انقلاب الفعليّة قوّة محضة، وكلّ ذلك مبنيّ على أن يكون البدن الذي ينتقل إليه النّفس المستنسخة غير البدن الأوّل ذاتاً حتّى يكون فيه استعداد لنفس أُخرى أيضاً، ويكون النّفس في ضمنه بالقوّة من جهة كمالاتها بعد كونها بالفعل، أو يلزم منه كون نفس واحدة ذات بدنَين منفصلَين موجودين بوجودين، وهذا غير لازم على تقدير كون البدن الثاني عين الأوّل ذاتاً وإن كان غيره من جهة بعض الأحوال الغير المشخّصة، إذ ما هو عين البدن الأوّل ذاتاً لا نسلّم أنّه يكون فيه استعداد لحدوث نفس أُخرى غير الأُولى، ولا نُسلّم أيضاً أنّه تكون النفس الأُولى المتعلّقة بالقوّة من جهة كمالاتها، بل إنّها تكون بالفعل فيه كما كانت أوّلاً، ولا يكون أيضاً مغايراً بالذات للبدن الأوّل. وكذا لايلزم انتفاء المرجح لتعلّقها به، لأنّ التعلّق السابق به، أي بأجزائه الأصليّة منه لم ينعدم، بل هو باق، كما أشرنا إليه سابقاً وسنُشير إليه، وحيث كان باقياً فلايكون هنا تعلّق جديد حتّى يحتاج إلى المرجّح. ولو سلّم كونه تعلّقاً جديداً، فالتعلّق السابق يكفي كونه مرجّحاً لذلك.

وبالجملة، فالمحال اللازم على تقدير التّناسخ لايلزم على تقدير المعاد الجسمانيّ كما قرّرناه، وإن سمّاه أحد بالتناسخ فلا مشاحّة للأسماء كما سمّاه الشرع بالبعث والحشر والنشور وأمثال ذلك من الأسماء.

هذا الذي ذكرناه إنّما هو بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة. ولايخفى عليك أنّه كما يتمّ في النّفوس الكاملة، يتمّ في النفوس الناقصة أيضاً كنفوس البله والصّبيان والمجانين، حيث إنّ المقدمات التي مبنى بيان هذا الأمر عليها مشتركة، أمّا ما سوى مقدّمة بقاء النفس وتجرّدها فظاهر اشتراكها، وأمّا هي فكذلك أيضاً، لأنّك قد عرفت فيما

سلف بيان بقاء نفوس هؤلاء الناقصين أيضاً بعد خراب أبدانهم، وعرفت بيان تـجرّدها أيضاً، فتذكّر.

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة

وأمّا بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة، أي وجوب كون المعاد الجسمانيّ على النّحو الذي ذكرنا، أي بأن يعود تعلّق النّفس إلى ذلك البدن الأوّل بعينه كما ذكرنا، حتّى تكون في ضمنه موردة للثّواب والعقاب الحسّيّين، مضافاً إلى ما يكون لها في ذاتها من الثّواب والعقاب العقليّين، لا إلى بدن آخر غيره بالذّات، فـهو أيـضاً يسـتدعي تـمهيد مقدّمات:

منها ـ ما قدّمناه في المقدّمة والفصول والأبواب المتقدّمة وذكرناها تمهيداً لبـيان الأمر الأوّل والثاني.

ومنها ـ ما أشرنا إليه في المقدّمة وحقّقناه في الباب الثّاني أنّ النّفس الإنسانيّة ذات واحدة بالعدد لها قوى متعددة ومراتب مختلفة، باعتبارها تـسمّى تارةً نفسـاً إنسانيّة وتارةً حيوانيّةً وتارةً نباتيّةً من غير تعدّد واختلاف في ذاتها بل في حالاتها ومراتبها خاصّة.

ومنها ـ ما أسلفنا لك في الباب الثاني أيضاً أنّ الأفاعيل الجزئيّة المتعدّدة المختلفة الصّادرة عن النفس الإنسانيّة التي هي ذات واحدة بالعدد إنّما تصدر عنها بتوسّط قواها البدنيّة المختلفة المتعدّدة، كالأفاعيل الكلّيّة، فإنّها أيضاً تصدر عنها بتوسّط قواها العقليّة ومعنى ذلك أنّ الأفاعيل الجزئيّة تصدر أوّلاً وبالذّات عن تلك القوى وبتوسّطها تصدر عن النّفس.

والحاصل أنّ للقوى والمشاعر والحواس أيضاً حظّاً ونـصيباً فـي أفـعالها وإدراك مُدركاتها كما للنفـس، إلّا أنّ الأوّل أوّلاً وبالذات، والثاني ثانياً وبالتوسّط.

وبالجملة، ليس صدور الأفاعيل الجزئيّة المتعدّدة عن تلك الذات الواحدة بـدون مدخليّة شيء من القوى والحواسّ فيه، وكذا ليـس ذلك لصدورها عـنها بـالذات لكـن

باختلاف الآلات، بأن تكون تلك القوى والحواسّ فيه آلةً لها في أفعالها من غير أن يكون لها حظّ فيه كما حقّقناه في ذلك الباب.

ومنها ما أسلفنا لك في الباب الرابع، في مبحث حدوث النّفس بحدوث البدن، أنّ الأنفس الإنسانيّة التي هي متّفقة في المعنى والنّوع، إنّما يكون تكثّرها وتمايزها بالأبدان الخاصّة، وكذا يكون تشخّصها بالهيئات البدنيّة المخصوصة.

ومنها ما أسلفنا لك في ذلك الباب من إبطال التناسخ ونحوه.

وبعد تمهيد تلك المقدّمات، نقول: إنّك بعد ما أحطت بتلك المقدّمات حقّ الإحاطة وتدبّرت فيها حقّ التدبير، كأنّك يتّضح لك هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه حقّ الاتّضاح، ولا أظنّك في مرية من هذا، بل يتلخّص لك فيه براهين عقليّة دالّة عليه، كلّ واحد منها كافٍ في إثبات هذا المرام، ولمجموعها تأثير عظيم في إنارة المقام وإزاحة الشكوك والأوهام.

ومن جملة تلك البراهين أن يقال: إذا كان الشخص الإنسانيّ عبارة عن النفس الخاصّة المتعلّقة ببدن مخصوص بخصوصه ـ كما عرفت بيانه ـ وجب أن يكون تعلّق تلك النفس في القيامة بذلك البدن المخصوص بعينه، حتّى يكون ذلك الشخص المُعاد هو بعينه ذلك الشخص المبتدء في الدّنيا، ويكون مصدر الطاعة والمعصية، ومورد الثواب والعقاب واحداً، فإنّه لو لم يكن وجاز تعلّق تلك النفس في القيامة ببدن آخر غير البدن الأوّل ذاتاً، لم يكن ذلك الشخص هو بعينه ذلك الشخص المبتدء بل غيره، ويكون ورود الثواب والعقاب عليه ظلماً منه تعالى، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

ومنها أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيّة بدنيّة ولم يكن البدن الذي لها حين المعاد بدنا مثاليّاً، ولا بدنا فلكيّاً، ولا بدناً من جرم إبداعيّ كما عرفت، بل يجب أن يكون بدنا عنصريّاً، فذلك البدن العنصريّ إن كان عين البدن الأوّل كما عرفت معناه فهو المطلوب، وإن كان غيره بالذات، فيلزم التناسخ المحال.

لسنا نقول: إنّه يلزم إطلاق التناسخ عليه، حتّى يُجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النوع من التناسخ، بل نقول: إنّه حينئذ يلزم المحال اللازم على تقدير التناسخ، كما مرّ بيانه في

مبحث إبطاله.

لا يقال: لا نسلّم لزوم ذلك المحال حينئذ، فإنّ لزومه مبنيّ على أن يكون المادّة البدنيّة التي هي مادّة البدن الذي هو غير البدن الأوّل، مستعدّة لفيضان نفس أُخرى غير الأُولى، حتّى يلزم إمكان اجتماع نفسين فيه، أو أن تكون النفس المستنسخة في ضمن ذلك البدن المغائر بالقوّة من جهة كمالاتها بعد أن تكون بالفعل ويلزم المحال اللازم على تقديره، وهذا غير مسلّم في المواد الأخرويّة، فإنّه إنّما هو من لوازم المواد الدنيويّة، والموادّ الأُخرويّة ليست مثلها، بل هي مخالفة في كثير من الصفات والأحوال للمواد الدنيويّة، حتّى كأنّها مباثنة لها بالذات كما مرّت الإشارة إليه، ولعلّ هذا منها.

لأنّا نقول: سلّمنا أنّ المواد الأُخرويّة ليست من جنس المواد الدّنيويّة، بل هي مخالفة لها في كثير من الصفات والأحوال، إلّا أنّا نقول: إنّ تلك المادّة البدنيّة الأُخرويّة الحاصل منها بدن آخر غير الأوّل، إن لم تكن مستعدّة لفيضان نفس عليها أصلاً ولا قابلة لها قطعاً، فكيف يمكن تعلّق النفس الأُولى بها؟ وإن كانت مستعدّة لفيضان نفس عليها، وكانت فيها قوّة قبول لها، فنسرد الكلام حينئذ ونقول في إبطاله كما نقلنا في إبطال التّناسخ في المواد البدنيّة الدنيويّة، حذو النّعل بالنّعل والقُذّة بالقذّة.

ومنها أن يقول: إذا كانت النفس الإنسانيّة واحدة بالذات والعدد، وكانت لها قوى ومراتب متعدّدة، باعتبارها تسمّى تارة نفساً إنسانيّة، وتارة حيوانيّة، وتارة نباتيّة، كما عرفت. ولا سترة في أنّ القوّة الإنسانيّة وإن كانت غير بدنيّة، إلّا أنّ الحيوانيّة والنباتيّة بدنيّتان، أي حصولهما لها إنّما هو في ضمن بدن خاصّ بخصوصه لما عرفت أنّ ما هو جزء للشّخص الإنسانيّ وله مدخل في شخص نفسه الخاصّة وتميّزها وحصول المراتب والقوى لها إنّما هو البدن الخاصّ بخصوصه، فإذا كانت تلك النفس يوم القيامة متعلّقة ببدن آخر غير الأوّل، فإمّا أن لاتكون تلك القوى والمراتب البدنيّة حاصلة لتلك النفس أصلاً فهذا محال، لأنّه يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأُولى بل غيرها.

وإمّا أن تكون تلك القوى والمراتب حاصلة لها حين البعث، فهذا أيضاً محال، لأنّ تلك القوى والمراتب إنّما هما قوى ومراتب خاصّة متخصّصة ببدن مخصوص وهيكل

معيّن مشخّص، ليستا مراتب وقوى مطلقة حاصلة في ضمن بدن مّا أو بدن مطلق. وعلى هذا أيضاً يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولى، بل غيرها، لعدم حصول تلك المراتب والقوى الخاصّة التي لها مدخل في تميّز تلك النفس وتحصّلها وتقوّمها وتخصّصها وتشخّصها لها حينئذ. وعلى التّقديرين فيلزم أن يكون وقوع الثّواب والعقاب على تلك النفس المتعلّقة ببدن غير الأوّل ظلماً. تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

ومنها، أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيّة تفعل الأفاعيل المختلفة الجزئيّة بتوسّط القوى والمشاعر والحواسّ المختلفة البدنيّة التي تميّزها وتعيّنها بمواد خاصّة بدنيّة وآلات مخصوصة هي أجزاء البدن المخصوص المعيّن ولها دخل في تشخّص النفس الإنسانيّة أيضاً، وكانت لتلك القوى أيضاً حظّ ونصيب في تلك الأفعال كما للنفس بتوسّطها كما عرفت، ولا شكّ أنّ في الآخرة سعادة وشقاوة حسّيّتين كالعقليّتين، ولا شكّ أيضاً أنّ الحكمة المتعالية تقتضي أن تكون لتلك الحواسّ والقوى حظّ في الثّواب والعقاب الحسّيّين اللذين هما بإزاء تلك الأفعال الجزئيّة التي لتلك القوى حظّ فيها، كما أنّ الحكمة تقتضي أن يكون للنفس بتوسّط تلك القوى حظّ في إدراك الثواب والعقاب الحسّيّين، فإذا أُعيدت تلك النفس في القيامة في ضمن بدن آخر غير الأوّل، لم تكن تلك القوى والحواسّ الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير عين الأولى لكونها متعيّنة ومتخصّصة بمواد بدنيّة وآلات بدنيّة هي أجزاء البدن الأوّل المخصوص بخصوصه، والمفروض عدمها، بل هي حواسّ وقوى أُخرى، فحينئذ يلزم مضافاً إلى لزوم أن لا تكون تلك النفس المعادة بعينها النفس المبتداة ـ حيث عرفت أنّ تميّزها وتخصّصها وتعيّنها إنّما هو بتلك القوى البدنيّة الأُولى التي هي منتفية عنها في ضمن البدن الثّاني ـ أن يكون ورود الثواب والعقاب عليها حينئذ منافياً للحكمة، بل ظلماً كما ذكرنا. وأن يكون إدراك اللذّات والآلام الحسّيّة بتلك القوى والحواسّ الأُخر منافياً للحكمة أيضاً، إذ ما كان فاعلاً لتلك الأفعال التي هي منشأ للثّواب والعقاب، أي القوى والحواسّ الأُولى لم يقع عليه الثواب والعقاب، وما لم يفعلها أي الحواسّ والقوى الأُخرى وقع عليه الثواب والعقاب.

وكذا يلزم أن يكون إدراك النفس للثواب والعقاب الحسّيّين بتوسّط تلك القوى الأُخرى منافياً للحكمة أيضاً، إذ الواسطة في إدراك النفس لها غير الواسطة في فعل الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب.

والتفصيل أن يقال: إذا أُعيدت النفس في الآخرة في ضمن البدن الآخر المغاير للأوّل فهذا محال من وجوه:

لأنّه مع لزوم أن لا تكون تلك النفس المُعادة عين النفس الأُولى المبتداة كما عرفت، يلزم منه محالات أُخر أيضاً. لأنّه حينئذ إمّا أن لا تكون للنفس في البدن الثّاني المغاير قوى ومشاعر حسّيّة أصلًا فهذا محال، لأنّه منافٍ للحكمة، إذ التّعلق بالبدن العنصريّ ـ كما هو المفروض ـ إنّما هو لأجل أن تكون لها قوى حسّيّة بدنيّة.

وإمّا أن تكون لها قوى حسيّة، فحينئذ، إمّا أن لاتكون للنفس إدراك للذّات والآلام الحسّيّين أصلاً، فهذا محال، لأنّه خلاف ما نطق به الشرع وخلاف ما دلّ عليه العقل من أنّ القوى الحسّيّة في الآخرة إنّما تكون لأجل إدراك اللذّات والآلام الحسّيّتين، كما أنّها في الدنيا إنّما تكون لأجل الأفعال الجزئيّة الحسّيّة.

وإمّا أن تكون للنفس إدراك للذّات والآلام الحسّيّين، وحينئذ فإمّا أن يكون المُدرِك لهما ذات النفس بذاتها من غير مدخليّة شيء فيه أصلاً، فهذا محال، لأنّه قد تقرّر عندهم كما عرفتَ سابقاً أنّ النفس لاتدرك الجزئيّات بذاتها. وأيضاً يلزم أن يكون وجود تلك القوى والحواس معطّلاً محضاً، وقد تقرّر عندهم أنّه لا معطّل في الوجود.

وإمّا أن يكون إدراك النفس لتلك اللذّات والآلام الحسّيّتين بمدخليّة تلك القوى والحواس، على أن تكون تلك القوى مجرّد آلة من غير أن يكون لها حظّ في الإدراك، فهذا محال، إذ قد أثبتنا في الأبواب السّابقة ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ أنّ تلك الحواسّ والقوى واسطة في ذلك، ولها حظّ ونصيب فيه كما للنفس، إلّا أنّ ما للنفس بتوسّط تلك القوى وما لتلك القوى بالذات لا بالواسطة.

وإمّا أن يكون إدراك النفس لهما بتوسّط تلك القوى كما هو الحقّ، فحينئذ نقول: إنّ تلك القوى والحواسّ الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير لمّا كانت غير الأُولى

الحاصلة لها في ضمن البدن الأوّل، لأنّ تخصّص كلّ قوة من تلك القوى وتميّزها وتعيّنها إنّما هو بمادة بدنيّة مشخّصة متخصّصة وبآلة بدنيّة متعيّنة، والمفروض أنّ البدن الثاني غير البدن الأوّل ذاتاً، فتكون القوى الثانيّة أيضاً مغايرة للقوى الأولى ذاتاً، كان إدراك القوى الثّانيّة للذّات والآلام الحسّيّتين الذي هو بالنسبة إليها ثواب وعقاب، وعدم إدراك القوى الأُولى لذلك منافياً للحكمة بل ظلماً، لأنّ ما فعلت الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب لم يرد عليها ثواب ولا عقاب، وما لم تفعل ورد عليها ذلك.

وأيضاً يلزم أن يكون إدراك النفس بتوسّط القوى الثانيّة للثواب والعقاب الحسّيّين منافياً للحكمة أيضاً، كما عرفت.

فبقي أن يكون عود النفس في القيامة في ضمن البدن الأوّل بعينه. حتّى لا يلزم تلك المحالات، وهو المطلوب.

ولذلك قال بعض أهل التحقيق[١]: «إنّ الحكمة تقتضي بعث الإنسان لجميع قواه وجوارحه، وإنّ لكلّ قوّة من قوى النفس كمالاً يخصّها ولذّة وألماً يُناسبها، وبحسب كلّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّرته الحكماء من إثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادئ والقوى عالية كانت أم سافلة ﴿وَلِكُلٍّ وِجهةٌ هو مُولّيها﴾ وإنّ من تحقّق هذا تحقّق لزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك، وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة، لامتناع ساكن في الخليقة، معطّل في الطبيعة» انتهى كلامه.

ومنها، أن يقال: إذا كانت الأنفس الإنسانيّة التي هي متّفقة في المعنى. إنّما يكون تكثّرها وتمايزها بالأبدان الخاصّة، وتشخّصها بالهيئات البدنيّة المخصوصة. فلو كانت في القيامة تُعاد في ضمن بدن مغاير للأوّل ذاتاً لم يكن تلك النفس تلك النفس الأُولى المبتداة الفاعلة للخيرات والشرور. فلم يكن ورود الثواب والعقاب عليها من مقتضى الحكمة، بل منافياً لها وظلماً. تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

---

١ ـ هو صدر المتألّهين في الشواهد الربوبيّة /٢٧٧ ـ ٢٧٨.

وممّا قرّرنا في ضمن تلك البراهين، ظهر لك فساد ما قيل من أنّ المدرك للثواب والعقاب حقيقة إنّما هو النفس التي هي باقية بحالها والبدن آلة لها من غير أن يكون له دخل فيه أصلاً. فلا مانع من أن تعود في النشأة الأُخرويّة في ضمن بدن آخر غير الأوّل، فتبصّر.

ثمّ إنّه من جملة الشواهد على هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه، أنّ النظر في لفظ «المعاد» الذي نطق به الشرع وصدّق به العقلاء يقتضي أن يكون عود النفس في القيامة في ضمن البدن الأوّل بعينه، لأنّك قد عرفتَ فيما ذكرنا في المقدمة أنّ المعنى الحقيقيّ لهذه اللفظة هو أن يكون قد وُجد أوّلاً شيء فُرِض هو متعلّق الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتَين، ثمّ زال عنه ذلك الوجود وتلك الصفة والحالة، ثمّ وُجد بعد ذلك على ذلك الوجود الأوّل والحالة والصفة المخصوصتَين الأُولَيَين.

وقد عرفتَ فيما تلوناه عليك أنّ النفس باقية بذاتها وكذلك الأجزاء الأصليّة البدنيّة، وإنّما الزّائل هو تعلّق النفس بذلك البدن الأوّل بهيئته، فينبغي أن يكون متعلّق الإعادة هو التعلّق ثانياً بذلك البدن الأوّل بعينه كما عرفت معناه، لا التعلّق ببدن مطلق أو بدن ما غير الأوّل ذاتاً، لأنّه لم يزل عنها حتّى يعاد.

وهذا أيضاً من المؤيّدات للمطلوب، وإن لم يكن دليلاً عقليّاً عليه. وبما ذكرناه من البراهين وقرّرناه من الدلائل تمّ بيان الأمر الثالث أيضاً من تلك الأمور الثلاثة.

ولا يخفى عليك أنّ هذا البيان أيضاً غير خاصّ ببعض النفوس الإنسانيّة دون بعض، بل يجري في جميع النفوس الإنسانيّة كاملة كانت أم ناقصة أم متوسّطة، فإنّ المقدّمات التي بناء هذا البيان عليها مشتركة في الكلّ لا اختصاص لها ببعض دون بعض، كما يظهر بالتأمّل فيها.

ولا يخفى أيضاً أنّه بما ذكرنا، كما يتمّ بيان جوب عود النفوس إلى البدن الأوّل بعينه، كذلك يتمّ به بيان وجوب وقوع الثّواب والعقاب الحسّيّين للنفس في ضمنه، أي لذلك الشخص بعينه، مضافاً إلى وقوع الثّواب والعقاب العقليّين اللذين هما لتلك النفس في ذاتها، لأنّه إذا وجب عود النفس إلى البدن الأوّل والحال أنّه يكون لها في ضمنه آلات

بدنيّة وقوى حسّيّة البتّة، وأنّ تلك الآلات والقوى لاتكون معطّلة البتة، بل هي لأجل إدراك الثواب والعقاب الحسّيّين، وجب أن يكون لها في ضمنه ذلك البتّة.

وبالجملة، فيثبت بما بيّنّاه ما هو المقصود، أي وجوب عود النفس إلى البدن الأوّل بعينه البتّة، وكذا وجوب وقوع الثواب والعقاب الحسّيّين البتة كالعقليّتين، وإن كان بيان تفاصيل الثّواب والعقاب الحسّيّين ووقوعهما على كيفيّات مخصوصة موكولاً إلى الشرع الشريف، إذ هو مبيّن فيه مفصّلاً، ولا استقلال للعقل في ذلك.

شكّ مع جوابه

ثمّ إنّه بقي هنا شكّ ينبغي التعرّض له ولجوابه.

بيان الشكّ: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرته من البراهين على هذا المطلوب لو كان صحيحاً لأشكل عليك الأمر في حال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، إذ عندك أنّ النفس في ذلك العالم هي بعينها تلك النفس الأولى، وأنها تكون فيه موردة للثواب والعقاب الحسّيّين، كما أنّها تكون موردة للثواب والعقاب العقليّين، والحال أنّها في ذلك العالم غير متعلّقة أصلاً بالبدن الأوّل الذي قلت أنّه جزء للشخص وله مدخل في تشخّص الشخص وتشخّص النفس، واذ ليست هي متعلّقة فيه به بل متعلّقة ببدن مثاليّ هو غير البدن العنصريّ الأوّل، فلا تكون لها فيه ذلك التشخّص، ولاتلك القوى والمراتب البدنيّة، ولا الحواس والمشاعر البدنيّة، ولا الهيئات البدنيّة التي ادّعيتَ أن لها دَخَلاً في تشخّص النفس وتميّزها.

فحينئذ يردّ عليك جميع ما أوردته من الإشكالات على تقدير القول بعود النفس في القيامة في ضمن بدن عنصريّ مغاير للبدن الأوّل سواء بسواء، ويجب عليك التفصّي من هذه الإشكالات، إمّا المصير إلى أنّ البدن العنصريّ الخاصّ الأوّل ليس له دخل في تشخّص النفس وتميّزها أصلاً، ولا هو جزء للشخص الإنسانيّ، وأنّ المستحقّ لوصول الثواب والعقاب إليه هو النفس وحدها، والبدن لا مدخل له في ذلك، بل هو كالآلة كما قاله

بعضهم، وهذا خلاف ما قرّرته وبنيت عليه إثبات المعاد الجسمانيّ، وأمّا المصير إلى أنّ محلّ الثواب والعقاب يجوز أن يكون غير محلّ الطّاعة والمعصية، وهذا أيضاً ـ مع كونه خلاف ما ذكرته ـ باطل قطعاً لكونه ظلماً. وبالجملة، فما تقول في جواب هذا الشكّ؟ وما وجه التفصّي عنه؟

وأمّا بيان الجواب عن هذا الشكّ، فبأن يقال: إنّا نختار أنّ النفس في عالم البرزخ هي بعينها تلك النفس في النشأة الدنيويّة. ونقول: إنّ ما ذكرت من أنّه ينقطع فيه تعلّقها عن البدن الأوّل أصلاً، إن اردتَ به انقطاع تعلّقها عنه من حيث مادّته وصورته البدنيّة جميعاً، فذلك غير مُسلَّم، لأنّك قد عرفت فيما تلونا عليك في باب حدوث النفس بحدوث البدن، وكذا في باب مائيّة النفس، أنّ للنفس نوعَين من التعلّق بالبدن: أحدهما من حيث الصورة البدنيّة، والآخر من حيث المادّة، وأنّه بالموت وإن كان يزول تعلّقها به من الجهة الأولى، لكنّه لايزول تعلّقها به من الجهة الثانية، وأنّه بذلك يظهر سرّ زيارة القبور وإجابة الدعوات في المقابر.

وإن أردتَ به انقطاع تعلّقها عنه من حيث الصورة البدنيّة فقط وبقاء تعلّقها به من حيث المادّة، ولاسيّما من حيث الأجزاء الأصليّة فذلك مسلّم، إلّا أنّه لايلزم منه زوال تشخّص النفس وتميّزها، لجواز أن يكون تشخّصها باقياً من جهة بقاء تلك الأجزاء الأصليّة وبقاء تعلّقها بها كما قرّرنا ذلك لك فيما تقدم، وأن يكون لها من حيث تعلّقها بتلك الأجزاء الأصليّة جميع المراتب والقوى والمشاعر والحواسّ التي قلنا إنّ لها مدخلاً في تمايز النفوس وخصوصيّاتها، من حيث إنّ تلك الأجزاء الأصليّة بعضها أجزاء للدماغ، وبعضها للأعضاء الرئيسة الأُخر، مثل القلب والكبد، وبعضها لجميع الأجزاء، فيجوز أن يكون لها من حيث التعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء نوع مرتبة ونوع قوّة منوطة بذلك مرتبطة به، وأن يكون بذلك لم يَزُل تشخّص النفس، ولا بطل شيء من تلك المراتب ولا فات عنها شيء من تلك القوى، بل كانت هذه باقية على ما كانت أوّلاً من حيث تعلّقها بالبدن صورةً ومادّة، إلّا أنّ النفس لمّا كانت بدنيّة تحتاج في أفعالها الجزئيّة وإدراكاتها الحسّيّة إلى بدن، وكان قد بطل بدنها الأوّل من حيث الصورة، وزال تعلّقها عنه

من هذه الجهة، اقتضت الحكمة المتعالية الإلهيّة تعلّقها حينئذ ببدن مثاليّ يماثل البدن الأوّل في جميع الصفات والحالات والقوى والمشاعر إلّا ما شذّ منها، ويكون ذلك البدن المثاليّ ينوب مناب البدن الأوّل العنصريّ في كونه آلة وواسطة في صدور تلك الأفعال الجزئيّة والإدراكات الحسّيّة عنها، ولايكون في تعلّقها به لزوم محال كالتناسخ ونحوه، على ما عرفت بيانه سابقاً، سواء قلنا بحدوث البدن المثاليّ بعد خراب البدن العنصريّ الأوّل كما هو الاحتمال فيحدث تعلّقها به حينئذ، أو قلنا بكونه موجوداً معه في النشأة الدنيويّة أيضاً، وهو الأظهر كما دلّ عليه بعض الشواهد المتقدّمة، فيظهر تعلّقها به ويغلب ويكثر. وبالجملة أن تصير متعلّقة به، ويكون لها في ضمنه تلك الأفعال والآثار والإدراكات، كما في ضمن البدن العنصريّ، فإنّك قد عرفت فيما تلوناه عليك سابقاً أنّ للبدن المثاليّ جميع الحواس والمشاعر والقوى الحيوانيّة، وأنّ للنفس في ضمنه جميع تلك القوى مضافاً إلى القوّة العقليّة التي هي لها بذاتها.

نعم، القوة النباتية وإن لم تكن لها في ضمنه، إلّا أنّ ذلك لعدم قبول المادّة المثاليّة لتلك القوّة، حيث إنّ التنمية والتغذية والتوليد التي هي من لوازم القوّة النباتيّة، إنّما هي من خواصّ المادّة الجسمانيّة العنصريّة لا غير، فكان النقص من جهة القابل لا الفاعل.

وبالجملة، لايلزم من تعلّقها ببدن مثاليّ مع التعلّق بتلك الأجزاء الأصليّة زوال تشخّص النّفس ولا بطلان قواها ومراتبها، فلا إشكال.

فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد في زمان واحد متعلّقاً بأمرين مختلفين؟

قلت: لا محذور في ذلك فيما نحن فيه، فإنّك قد ظهر لك فيما مرّ أنّ تعلّق النفس الإنسانيّة التي هي ذات مجرّدة عن المادّة في ذاتها بأمرٍ من الأمور وبمادّة من المواد، ليس على سبيل الانطباع في المادّة، حتّى لايمكن تعلّقها بأكثر من مادّة، بل على سبيل التصرّف والتدبير، وتعلّقها كذلك يجوز بأكثر من واحد، ومع ذلك فالبدن المثاليّ ظلّ وشبح للبدن العنصريّ موجود بالعرض لوجوده، بل لوجود أجزائه الأصليّة، فهو ليس بمنفصل الذات ومباين القوام عن البدن العنصريّ، حتّى لايجوز تعلّقها به مع التعلّق بالبدن العنصريّ أو بأجزائه الأصليّة. ويرد عليه ما يرد على تقدير تعلّقها ببدنين مختلفين،

فحينئذ يجوز تعلّقها بمادّة بدنيّة عنصريّة، وببدن مثاليّ واحد أو اكثر في زمان واحد، كما دلّ عليه الشرع، ولا امتناع فيه عقلاً أيضاً.

فإن قلت: على ما ذكرتَ، وإن لم يلزم بطلان تشخّص النفس ولا فوات شيء من قواها ومراتبها البدنيّة، إلّا أنّه يلزم منه انعدام ذلك الشخص الإنسانيّ الذي ذكرت أنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّة والبدن المخصوص، فإنّه لا سترة أنّه بانعدام التأليف البدنيّ والهيئة البدنيّة وزوال صورة البدن رأساً ينعدم البدن ولا يبقى البدن بدناً من حيث هو بدن كما اعترفت سابقاً، وإن كان يبقى أجزاؤه الأصليّة أو مادّته. وقد اعترفت أيضاً أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ هو البدن الخاصّ من حيث صورته ومادّته جميعاً، فحيث كان ذلك منعدماً كان الشخص الإنساني الذي هو جزؤه منعدماً أيضاً لانعدام الكلّ بانعدام الجزء، ولا يُجدي في بقائه بقاء الجزء الآخر أعني النفس، فإذا كان الشخص الإنسانيّ منعدماً، فكيف يكون نفسه وحدها موردة للثواب والعقاب الحسّيّين في عالم البرزخ؟ مع أنّ الحكمة ـ كما اعترفت به أيضاً ـ تقتضي أن يكون مورد الثواب والعقاب هو ذلك الشخص الإنسانيّ بعينه بكِلا جُزئَيه لا أحد جزئَيه وحده، وهل هذا إلّا القول بكون مورد الثواب والعقاب هو النفس وحدها وكون البدن آلة لها، كما قال به بعضهم، وهل هذا إلّا نقض بنيان ما أصّلته لإثبات المعاد الجسمانيّ؟

قلت: سلّمنا أنّ ذلك الشخص الإنسانيّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ ينعدم حينئذ بانعدام بدنه بهيئته، لكنّا لا نسلّم انعدام الشخص الإنسانيّ رأساً حينئذ، لأنّك قد عرفت ممّا قدّمناه لك، أنّ البدن المثاليّ ظلّ وشبح للبدن العنصريّ وموجود بالعرض لوجود العنصريّ، بل لوجود أجزائه الأصليّة، أي أنّه بوجود البدن العنصريّ وأجزائه الأصليّة بالذات، والمثاليّ يوجد بالعرض، كوجود لوازم المهيّات تبعاً للمهيّات. وأنّ تعلق النفس بالبدن العنصريّ وبالمثاليّ تعلّق واحد، إلّا أنّ تعلّقها بالعنصريّ بالذات وبالمثاليّ بالعرض. وأنّه كما يجوز أن يبقى تعلّق النفس بالأجزاء الأصليّة من البدن العنصريّ تعلّقاً بالذات، يجوز أن يبقى تعلّقها بالبدن المثاليّ الذي لا يفسد، وهو ظلّها وشبحها وموجودٌ بتبعيّتها تعلّقاً بالعَرَض.

فحينئذ نقول: إنّ الشخص الإنسانيّ وإن كان في الظاهر عبارة عن النفس الخاصّة والبدن الخاصّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ، لكنّه في الباطن وعند النّظر الدّقيق عبارة عن النفس الخاصّة المتعلّقة ببدن عنصريّ يتبعه بدن مثاليّ هو ظلّ وشبح له وموجود بوجوده، فحينئذ إن اعتبرتَ النفس الإنسانيّة مع البدن الخاصّ العنصريّ وحده، يلاحظ هناك شخص إنسانيّ لحميّ عظميّ. وإن اعتبرتها مع البدن المثاليّ وحده يلاحظ هنا شخص آخر مثاليّ إلّا أنّ الشخصَين لا تغاير بينهما بالحقيقة، ولا انفصال بينهما بالذات، إذ النّفس المتعلّقة بالبدنَين واحدة بالشخص، وكذا تعلّقها بهما تعلّق واحد، والبدن المثاليّ ظلّ وشبح للعنصريّ، وتعلّق النفس به غير منفرد عن التعلّق بالبدن العنصريّ أو بأجزائه الأصليّة، بل في ضمنه وبتبعيّته، فأين الإختلاف بالحقيقة؟

بل إنّما هو بمجرّد الإعتبار، فإنّ أحد البدنَين ظلّ وشبح، والآخر ذو ظلّ وذو شبح. فعلى هذا فالشّخصان واحد بالحقيقة، والشخص الإنسانيّ في الظاهر إنسان لحميّ عظميّ رباطيّ يتطرّق إليه باعتبار بدنه فناءٌ وزوال، وفي الباطن إنسان مثاليّ، لا يتطرّق إليه ذلك. وكأنّ هذا معنى قول بعض أساطين الحكمة: «إنّ في باطن كلّ إنسان وفي أهابه حيواناً إنسانيّاً بجميع أعضائه وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن، ولايموت بموت البدن العنصريّ اللحميّ» [١]

وبالجملة، فكلّ من الشخصين عين الآخر باعتبار، وإن كان غيره باعتبار آخر، وكما أنّه في حال بقاء الهيئة التركيبيّة البدنيّة، وتعلّق النفس بالبدن العنصريّ بهيئته بالذات وبالمثالي بالعَرَض، يجوز أن يغلب تعلّقها بالبدن المثاليّ وينفرد الشخص الإنسانيّ المثاليّ بأفعال وخواصّ وإدراكات كما في المنام بالنسبة إلى الكلّ وفي التيقّظ أيضاً بالنسبة إلى بعض النفوس الفاضلة الكاملة، حيث عرفت فيما حقّقناه لك في مبحث تحقيق عالم المثال، أنّ ما يراه الشخص الإنسانيّ من الرؤيا في المنام إنّما هو من جنس عالم المثال، وليس من مخترعات الخيال والمتخيّلة، وإنّ مدرك ذلك إنّما هو النّفس

---

١ ـ القائل هو صدر المتألّهين في كتابه الشواهد الربوبيّة /٢٨٨.

الإنسانيّة بتوسّط آلاته وقواه المثاليّة لا بالذّات من غير توسّط آلة وقوّة، حيث إنّ النّفس لاتدرك الجزئيّات المحسوسة المادّيّة بذاتها من غير توسّط القوى والآلات.

وبالجملة، أنّ المدرك لتلك الرؤيا التي هي أمور مثاليّة هو النفس بتوسّط القوى والآلات المثاليّة، وفي ضمن البدن المثاليّ أي الشخص الإنسانيّ المثاليّ. ومع ذلك يحكم العقل حكماً صريحاً غير مشوب بريبة، أنّ المدرك لذلك هو بعينه الشخص الإنسانيّ الذي هو عبارة عن النفس الإنسانيّة المتعلّقة ببدن عنصريّ لا شخص آخر غيره، كما أنّه في حال اليقظة أيضاً إذا انفرد البدن المثاليّ والشخص المثاليّ بأفعال وخواصّ، يكون الحال كذلك ويُعلم ذلك بالمقايسة. كذلك يجوز أن يكون في حال خراب الهيئة التركيبيّة البدنيّة، وبقاء الأجزاء الأصليّة من البدن، وغلبة تعلّق النفس بالبدن المثاليّ الذي هو موجود بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة وباقٍ ببقائه ـ كما في عالم البرزخ ـ ينفرد الشخص الإنسانيّ المثاليّ، أي النّفس في ضمن البدن المثاليّ وبتوسّط القوى والآلات المثالية بإدراك واردات عليه من المدركات الجزئيّة الحسّيّة الملذّة أو المؤلمة كما نطق به الشرع، وأن يكون هذا الشخص بعينه هو الشخص الإنسانيّ الذي صدر عنه الخيرات أو الشرور في النشأة الدنيويّة بلا مغايرة بينهما ذاتاً وحقيقة، بل إنّه يحكم به العقل أيضاً كما في الصورة الأولى. وكأنّ الحكمة المتعالية الإلهيّة اقتضت أن يكون الشخص الإنسانيّ الذي قلنا إنّه عبارة عن النفس الإنسانيّة المتعلّقة ببدن مخصوص عنصريّ، يتبعه بدن مثاليّ موجود بوجوده تعلّقاً واحداً، وصدر عنه في النشأة الدنيويّة التي هي دار التكليف خيرات أو شرور مجزيّاً بأعماله وأفعاله إمّا مثاباً أو معاقباً بعد قطع تعلّق نفسه عن بدنه العنصريّ بهيئته وخراب بدنه ذلك، بأن يكون في النشأة البرزخيّة المتوسّطة مجزيّاً في الأكثر في ضمن البدن المثاليّ بالثواب أو العقاب الحسّيّين المثاليّين، مضافاً إلى ما يكون نفسه من السّعادة والشّقاوة العقليّتين، وكذا مضافاً إلى ما يكون لذلك الشخص من الثواب أو العقاب الحسّيّين في ضمن البدن العنصريّ أيضاً إذا لم يبطل تركيبه، أو بطل أيضاً وذلك كما في الضغطة والمُساءلة. حيث إنّه قد دلّ الشّرع كما ذكرناه سابقاً على أنّه في الحالتين بعد تعلّق النفس بإذن الله تعالى بذلك البدن العنصريّ بهيئته مرّة أخرى تعلّقاً

ما بقدر زمان الضغطة والمساءلة بعد قطع تعلّقها عنه، سواء كان ذلك البدن العنصريّ قد بقي بهيئته ولم يَزُل بعدُ هيئة التركيبيّة، أو زالت وتفرّقت أجزاؤه ثمّ أُعيدت بإذن اللّه تعالى بتلك الهيئة في ذلك.

وبالجملة، يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة المتعالية المقدّسة، جزاء الشخص الإنسانيّ المثاليّ في عالم البرزخ بأنواع المثوبات أو العقوبات المثاليّة البرزخيّة كما ورد به الشرع، ثمّ إنّه إذا حان بمشيّة اللّه تعالى وقت المعاد ويوم نفخ الصور، أي[1] أن يجزيه اللّه تعالى في ضمن بدنه العنصريّ، يُثيبه أو يُعاقبه بالثواب أو العقاب الحسّيّين المادّيّين الجسمانيّين الأُخرويّين اللذين لايكونان للشخص الإنسانيّ إلّا في ضمن البدن العنصريّ الجسمانيّ المادّيّ الأُخرويّ، يكون هناك المعاد على النهج الذي قرّرناه وأقمنا الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشرع أيضاً، ويكون لذلك الشخص ثواب وعقاب حسّيّان مادّيّان مضافاً إلى الثواب والعقاب العقليّين، سواء قلنا بأنّه مع عود البدن الأصليّ العنصريّ في النشأة الأُخرويّة وعود تعلّق النّفس به بهيئته، يكون معه البدن المثاليّ أيضاً، حيث إنّه ظلّ وشبح للبدن العنصريّ، والظلّ لاينفكّ عن ذي الظلّ، ولا دليل أيضاً على فنائه، أو قلنا بأنّ البدن المثاليّ لايكون هناك، بل ينعدم لأسباب لا نعلمها.

والحاصل، أنّه يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة الإلهيّة ما فصّلنا، وأن يكون الشخص الإنسانيّ في الحالات كلّها و في النشئات الثلاث بأجمعها ـ أي النشأة الدنيويّة والبرزخيّة والأُخرويّة ـ واحداً بالحقيقة والذات نفساً وبدناً، وإن كان يعرض له في تلك النشئات أُمور وحالات لا دخل لها في تشخّصه، ولا يُنافي تبدّلها وتغيّرها لتميّزه وتخصّصه الذاتيّين، وإن كان لها مدخل في تغايره الاعتباريّ. وكأنّه يشير إلى هذه الجملة قولُه تعالى:

﴿ومِن ورائهم برزخٌ إلى يوم يُبعَثون * فإذا نُفِخ في الصُّور فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ ولا يَتسائلون * فمَن ثَقُلَت مَوازينُه فأُولئك هم المُفلِحون * ومَن خَفَّت موازينُه فأُولئك الذين

---

[1] ـ الظاهر زيادة كلمة «أي».

خَسِروا أنفسَهم في جهنّمَ خالدون * تلفَح وجوهَهُم النارُ وهم فيها كالحون﴾[١].

وإذا عرفتَ ذلك وتحقّقته حقّ التحقّق، علمتَ أنّه لا إشكال هنا، لا لزوم نقض بنيان ما أصّلناه لإثبات المعاد الجسمانيّ، ولا لزوم محال آخر، ولا أظنّك في مِرية من ذلك إن كنت مستبصراً طالباً بطريق السّداد ومنهج الرشاد، وهذا الذي ذكرناه في هذا المطلب بطوله، إنّما هو بيان إثبات أصل المعاد الجسمانيّ لوقوع الثواب أو العقاب الحسّيّين، وإقامة الدّليل العقليّ عليه كما نطق به الشّرع.

وأمّا بيان تفاصيل الثّواب والعقاب الحسّيّين الجسمانيّين أو المثاليّين في عالم الآخرة وفي عالم البرزخ، وبيان وقوعهما على كيفيّات مخصوصة، وكذا بيان تفاصيل الأمور الحسّيّة الواقعة في النشأتين، فموكول إلى الشرع الشريف إذ ذاك مُبيّن فيه مفصّلاً.

وليَكُن هذا آخر كلامنا في هذا المطلب الأسنى الذي نحن بصدده في هذا الباب، بل هو غرضنا الأصليّ من وضع هذا الكتاب، وعلمت أنّه اعترفت جماهير العلماء بالعجز عن إقامة الدليل العقليّ عليه، معلّلين بأنّه لا استقلال للعقل فيه. وكذلك هذا البيان الذي ذكرناه وبيّناه بهذا التفصيل، ولاسيّما في بيان الأمر الثالث، إنّما هو بقدر فهمنا القاصر، والمظنون أنّه لم يسبقنا أحد فيه، وإن وافقنا كثير من العلماء في كثير ممّا ذكرناه في بيان الأمور الأوّلة. فإن أصبنا في ذلك فلنحمد اللّه عزّوجلّ على توفيقنا له، وإن أخطأنا فيه فلنسأل اللّه تعالى العفو عن خطيئاتنا، إنّه وليّ ذلك.

دقيقة

وهاهنا دقيقة سبقت منا إشارة ما إليها وهي أنّ ما اعترف به جمهور العلماء بالعجز عنه، وبعدم استقلال العقل فيه، إن كان مرادهم به العجز عن إقامة الدّليل العقليّ على أصل المعاد الجسمانيّ وأصل وقوع الثّواب أو العقاب الحسّيّين كما نطق به الشرع، فقد عرفت أنّه ليس كذلك، وإن كان مرادهم به العجز عن إقامة الدليل العقليّ على وقوع الثواب

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠٠ ـ ١٠٤.

والعقاب الحسّيّين الجسمانيّين أو المثاليّين على كيفيّات مخصوصة نطق بها الشّرع، فله وجه. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال، و إليه المعاد والمآل.

تذنيب في حشر غير الإنسان

قد ورد في الشرع آيات وأخبار في حشر غير الإنسان؛ أمّا في شأن الجنّ والشّياطين فكقوله تعالى: ﴿يومَ نحشُرُهم جميعاً﴾[١]

﴿يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الإنس﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنّمَ كثيراً من الجنّ والإنس﴾[٣] الآية.

وقوله تعالى: ﴿ولقد عَلِمَتِ الجِنَّةُ إنَّهم لمُحضَرون﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿فوربِّك لنحشُرَنَّهم والشّياطينَ ثمّ لنُحضِرَنَّهم حولَ جهنّمَ جِثيّاً﴾[٥]

وأمّا في شأن بعض الحيوانات غير الإنسان

فكقوله تعالى: ﴿وإذا الوحوشُ حُشِرَت﴾[٦]

وأمّا في شأن كلّها

كقوله تعالى: ﴿وما مِن دابّةٍ في الأرض ولا طائرٍ يطير بجَناحَيه إلّا أُممٌ أمثالُكم ما فرّطنا في الكتابِ مِن شيء ثمّ إلى ربِّهم يُحشَرون﴾[٧]

وقوله تعالى: ﴿ومِن آياته خَلْقُ السموات والأرض وما بثَّ فيهما مِن دابّةٍ وهو على جَمعهم إذا يشاء قدير﴾[٨].

---

١ ـ الأنعام (٦): ٢٢؛ يونس (١٠): ٢٨.

٢ ـ الأنعام (٦): ١٢٨.

٣ ـ الأعراف (٧): ١٧٩.

٤ ـ الصافّات (٣٧): ١٥٨.

٥ ـ مريم (١٩): ٦٨.

٦ ـ التكوير (٨١): ٥.

٧ ـ الأنعام (٦): ٣٨.

٨ ـ الشورى (٤٢): ٢٩.

وأمّا في شأن ما جعله المشركون شركاء للّه تعالى. ﴿احشُروا الذين ظَلَموا وأزواجَهم وما كانوا يَعبُدون * مِن دون اللّه فأهدُوهم إلى صِراطِ الجَحيم * وقِفُوهم إنّهم مَسؤولون﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿ويومَ يحشُرهم جميعاً ثمّ يقول للملائكةِ أهؤلاءِ إيّاكم كانوا يعبدون * قالوا سُبحانك أنت وليُّنا مِن دونهم بل كانوا يَعبدون الجنَّ أكثرُهم بهم مؤمنون﴾ [٢].

وقوله تعالى: ﴿إنّكم وما تعبدون من دون اللّه حَصَب جهنَّم أنتم لها واردون * لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكلٌّ فيها خالدون﴾ [٣].

وأمّا في شأن جميع مَن في السموات ومن في الأرض، حتّى الملائكة

فكقوله تعالى: ﴿ونُفخ في الصُّور فصَعِق من في السّموات ومَن في الأرض إلّا من شاءَ اللّه ثمّ نُفخ فيه أُخرى فإذا هم قيام يَنظرون * وأشرقتِ الأرضُ بنورِ ربّها ووضع الكتابُ وجِيءَ بالنبيّين والشهداءِ وقُضِيَ بينهم بالحقّ وهم لايُظلَمون * ووفّيت كلُّ نفس ما عَمِلت وهو أعلم بما يفعلون﴾ [٤].

وأمّا في شأن الخلق أجمع

فكقوله تعالى: ﴿اللّه يبدؤ الخَلْقَ ثمّ يُعيده ثمّ إليه تُرجَعون﴾ [٥].

وقوله تعالى: ﴿وهو الذي يَبدؤ الخلقَ ثمّ يعيده وهو أهون عليه وله المَثَلُ الأعلى في السّموات والأرضِ وهو العزيز الحكيم﴾ [٦]

وقوله تعالى: ﴿أو لم يَرَوا كيف يبدىء اللّه الخَلْقَ ثمّ يُعيده إنّ ذلك على اللّه يَسير﴾ [٧].

وقوله تعالى: ﴿قل سِيروا في الأرض فانظُروا كيف بدأ الخلقَ ثمّ اللّهُ يُنشئ النّشأة الآخرة

---

١ ـ الصافّات (٣٧) : ٢٢ ـ ٢٤.

٢ ـ سبأ (٣٤) : ٤٠ و ٤١.

٣ ـ الأنبياء (٢١) : ٩٨ و ٩٩.

٤ ـ الزمر (٣٩) : ٦٨ ـ ٧٠.

٥ ـ الروم (٣٠) : ١١.

٦ ـ الروم (٣٠) : ٢٧.

٧ ـ العنكبوت (٢٩) : ١٩.

إنّ اللّه على كلّ شيء قدير﴾ [١]

وقوله تعالى: ﴿كلّ شيء هالكٌ إلّا وجهه له الحُكم وإليه تُرجَعون﴾ [٢]

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، فلنتكلّم في ذلك.

فنقول: أمّا ما ورد في حشر الشّياطين والجنّ، لو حملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء من أهل الإسلام، فيمكن بيان حشرهم كما بيّنّاه في حشر الإنسان سواء بسواء، إذ قلنا إنّ لهم أيضاً نفوساً مجرّدة وأبداناً عنصريّة، وإن كانت ناريّة كما هو ظاهر الشّرع. وإنّهم أيضاً إذا طرأ عليهم الموت تبقى نفوسهم المجرّدة وكذا الأجزاء الأصليّة من أبدانهم النّاريّة، وإنّهم حين المعاد يعود تعلّق نفوسهم مرّة أخرى بأبدانهم بعد جمع أجزائها وإعادة تأليفها كهيئته الأُولى كرّةً بعد أُولى، ويكون الحكمة في حشرهم إيصال جزاء أعمالهم إليهم كما في الإنسان.

وأمّا ما ورد في حشر الحيوانات غير الانسان، فهو كأنّه مُختلَف فيه بين العلماء، حيث لا يظهر منهم إطباقهم عليه، بل قد صرّح بعضهم ـ كصدر الأفاضل في شواهد الربوبيّة ـ «بأنّه قد وقع الاختلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة، وبأنّ الروايات مختلفة في ذلك» [٣].

وكذلك ما رأينا من كلام المفسّرين في تفسير الآيات الواردة في ذلك يدلّ على اختلافهم فيه، وإن كان الأكثرون منهم قد حملوها على ظاهرها.

قال الشيخ الطبرسيّ ﵀ في «الجوامع» في تفسير قوله تعالى: ﴿و إذا الوحوش حُشِرَت﴾ [٤]. هكذا: «وإذا الوحوش جُمعت حتّى يقتصّ بعضُها من بعض، ويوصل إليها ما استحقّته من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا. وعن ابن عباس حشرها موتها.

---

١ ـ العنكبوت (٢٩): ٢٠.

٢ ـ القصص (٢٨): ٨٨.

٣ ـ الشواهد الربوبية / ٣٣٢.

٤ ـ التكوير (٨١): ٥.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وما مِن دابّة في الأرض﴾[1] الآية، في قوله تعالى: ﴿ثمّ إلى ربّهم يُحشرون﴾[2]: يعني الأمم كلّها فيعوّضها وينتصف لبعضها من بعض، وفيه دلالة على عِظَم قدرته ولُطف تدبيره في الخلائق المختلفة الأجناس، وحفظه لما لها وعليها، وأنّ المكلّفين لم يختصّوا بذلك دون من سواهم.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ومِن آياته خلقُ السموات والأرض وما بثّ فيهما من دابّة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير﴾[3]، في قوله تعالى: «وما بثّ فيهما من دابّة»: وما بثّ، يجوز أن يكون مجروراً ومرفوعاً عطفاً على المضاف أو المضاف إليه، وقال: فيهما أي والحال أنّ الدّواب في الأرض لا في السماء، لأنّ الشيء يجوز أن يُنسَب إلى جميع المذكور وإن كان ملتبساً ببعضه، كقوله: ﴿يَخرج منهما اللّؤلؤ والمَرجان﴾[4] وإنّما يخرج من الملح. ويجوز أن يكون للملائكة مشي مع الطيران، فيوصفوا بالدّبيب كما يوصف له الإنسان، ولا يبعد أن يكون في السموات من يمشي فيها كما يمشي الأناسيّ في الأرض». هذا كلامه[5].

وهو لم يتعرّض فيه لتفسير قوله تعالى ﴿وهو على جَمْعِهم إذا يَشاء قدير﴾؛ ويفهم منه أنّه حمل الجمع على معناه الظاهر المتبادر، أي الحشر، إلّا أنّه كما يفهم منه في تفسير قوله «فيهما» بالتّفاسير الثّلاثة قد أرجع ضمير الجمع في قوله «جمعهم»، إلى دوابّ الأرض وحدها على التّفسير الأوّل، وإلى دوابّ الأرض والسماء جميعاً على التّفسيرَين الأخيرين، وأنّه على كلّ تقدير، فالجمع محمول على معنى الحشر.

ومثله كلام صاحب «الكشّاف». قال في تفسير الآية الأولى هكذا: «حُشرت، جُمعت من كلّ ناحية»، قال قتادة: يُحشر كلّ شيء حتّى الذباب للقصاص. وقيل إذا قُضي بينها ردّت تراباً فلا يبقى منها إلّا ما فيه سرور لبني آدم وإعجاب بصورته كالطّاووس

---

١ ـ الأنعام (٦): ٣٨.

٢ ـ نفس الآية.

٣ ـ الشورى (٤٢): ٢٩.

٤ ـ الرحمن (٥٥): ٢٢.

٥ ـ جوامع الجامع ٣٢١/١ ـ ٤٢٥ ـ ٤٣٠.

ونحوه. وعن ابن عبّاس: حشرها موتُها. يقال إذا أجحفت السَّنةُ بالناس وأموالهم: حشرتهم السَّنة. وفي تفسير الآية الثانيّة هكذا، ثمّ إلى ربّهم يُحشرون يعني الأمم كلّها من الدوابّ والطير، فيعوّضها ويُنصف بعضها، كما روي أنّه يأخذ للجمّاء من القَرناء.

ثمّ قال: فإن قلت: فما الغرض من ذلك؟ قلت: الدلالة على عِظم قدرته ولطف عِلمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس، المتكاثرة الأصناف، وهو حافظ لما لها وعليها، مهيمن على أحوالها، لايشغله شأن عن شأن، وإنّ المكلّفين ليسو المخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان»[١] وفي تفسير الآية الثالثة مثل ما نقلناه عن الشيخ الطبرسيّ ﷺ فيه.

وقال البيضاويّ فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: ﴿ثمّ إلى ربّهم يُحشَرون﴾ في الآية الثانيّة: «يعني الأمم كلّها، فينصف بعضها عن بعض، كما روي أنّه يأخذ للجمّاء من القرناء. وعن ابن عبّاس: حشرُها موتُها».[٢]

وقال محيي السنّة صاحب معالم التنزيل فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: ﴿ثمّ إلى ربّهم يُحشرون﴾: في هذه الآية أيضاً هكذا: قال ابن عبّاس والضحّاك، حشرُها موتُها. قال أبو هريرة: يحشر اللّهُ الخلق كلّهم يوم القيامة، البهائم والدوابّ والطير وكلّ شيء، فيأخذ للجمّاء من القرناء، ثمّ يقول كوني تراباً، فحينئذ يتمنّى الكافر ويقول الكافر: ياليتني كنتُ تراباً. ثمّ روى عن أبي هريرة أنّ رسول اللّه ﷺ، قال: لتؤدّون الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتّى للشاة الجلحاء ـ أي الجمّاء ـ من القرناء، انتهى».

وقد ذكر صدر الأفاضل في «شواهد الربوبيّة» كلاماً يُفهم منه تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حُشرت﴾ بأنّ المعنى حشرُ بعض النفوس النّاقصة الإنسانيّة على صور الوحوش التي غَلبت صفاتُ تلك الوحوش على تلك النفوس، بأن يُحشروا على تلك الصور، أو حشر تلك النّفوس في الآخرة بحيث تكون قرناءهم في الآخرة تلك الصور الوحوشيّة، حيث قال: إنّ حشر كلّ أحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبّه، حتّى أنّه لو أحبّ

---

١ ـ تفسير الكشّاف ٤/٢٢٢.

٢ ـ تفسير البيضاويّ ١٨٧/١. ط بيروت.

أحدكم حجراً لحُشر معه، فإنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث المَلَكات، فلكلّ ملَكَة تغلب على الإنسان في الدنيا متصوّر في الآخرة بصورة تناسبها، ﴿قُل كلٌّ يعمل على شاكلته﴾.[1] ولا شكّ أن أفاعيل الأشقياء المُدبِرين إنّما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانيّة، وتصوّراتهم مقصورة على أغراض بهيميّة أو سبعيّة تغلب على نفوسهم، فلا جرم يُحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة، كقوله: ﴿وإذا الوحوش حُشرت﴾[2]. وفي الحديث: يحشر بعض الناس على صورة تحسّن (تَحْسُن) عندها القردة والخنازير». انتهى[3]

ويوافقه في التفسير بالمعنى الأوّل كلام المحقّق الطوسيّ ﷺ في رسالة منسوبة إليه.

وحيث عرفت ذلك، فنقول: لو حمل تلك الآيات الواردة في ذلك على أنّ المراد بحشر تلك الحيوانات موتها ـ كما هو المنقول عن ابن عبّاس والضحّاك ـ أو على ما يُفهم من كلام صدر الأفاضل.

وبالجملة، لو حُملت على غير معناها الظاهر، فهو كلام آخر، وإن حُملت على ظاهرها كما حملها عليه الأكثرون، فحينئذ إن كانت الحكمة في حشرها وبعثها أمراً لانعلمه أصلاً، أو حكمة ومصلحة عائدة إلى بني آدم كلّهم أو بعضهم، من نوع سرور وإعجاب أو اعتبار أو نحو ذلك، فهذا أيضاً كلام آخر.

وإن كانت الحكمة في ذلك هي المجازاة كما ذكره المفسّرون، فهذا لايخلو عن إشكال بحسب فهمنا القاصر، إذ المجازاة ـ كما دلّ عليه العقل والنقل ـ إنّما تكون لمن كان مكلّفاً بالتّكاليف، وتلك الحيوانات ليس فيها ما هو مناط التكليف، وإلّا لوقع عليهم تكليف في النشأة الدنيويّة، وليس كذلك. اللّهمّ إلّا أن يلتزم أنّها وإن كان ليس فيها ما هو مناط التكليف بكلّ التكاليف الشرعيّة والعقليّة، لكنّ فيها ما هو مناط بعض التكاليف، مثل التّكليف بعدم إيصال الأذى إلى غيرها من الإنسان والحيوانات، بأن تكون لها نفس

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٨٤.

٢ ـ التكوير (٨١): ٥.

٣ ـ الشواهد الربوبيّة /٢٨٨.

مجرّدة أيضاً نوع تجرّد مدركة لذلك، وإن كان تجرّدها أدون من تجرّد النفس الإنسانيّة بمراتب كثيرة كما عرفت فيما سبق أنّ بعضاً من الدلائل التي أقامها القوم على التجرّد مشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات، وأنّه يظهر من بعضهم القول باختلاف مراتب التجرّد، وأن أدناها موجود لتلك النّفوس الحيوانيّة، أو بأن لا تكون لها نفس مجرّدة أصلاً. لكن كانت الرّوح الحيوانيّة التي تكون لكلّ حيوان مدركة لذلك. وعلى التّقديرين فإذا عصت تلك الحيوانات وآذت غيرها في النّشأة الدّنيويّة، اقتضت الحكمة الإلهيّة أن تقع عليها مجازاة في النّشأة الأُخرويّة، فيؤخذ مثلاً للجمّاء من القرناء.

وكيفما كان، فإن قلنا بأن لها نفساً مجرّدة باقية بعد خراب أبدانها، وكذا لأبدانها أجزاء أصليّة باقية، فالكلام في معادها وحشرها كالكلام في معاد الإنسان وحشره سواء بسواء. وكذلك لو لم نقل بكون النفس المجرّدة الباقية لها، وقلنا بكون الرّوح الحيوانيّة لها التي قلنا إنّها جسم لطيف رقيق يبقى بعد خراب البدن مع البدن مع بقاء الأجزاء الأصليّة من أبدانها، فالأمر ظاهر أيضاً، إذ لا امتناع في أن يعود تعلّق تلك الرّوح الحيوانيّة مرّة أخرى بذلك البدن بعد جمع أجزائه على مثل هيئته الأولى، ويعود ذلك الشخص الحيوانيّ كما كان، ويكون عين الأوّل كما قلنا في الإنسان.

وعلى التقديرين، فإن قلنا ببقاء تلك الحيوانات بعد عودها في دار الآخرة، كما هو ظاهر إطلاق كلام بعض المفسّرين فلا كلام. وإن قلنا بفنائها كلّها بعد ذلك كما هو ظاهر ما نقله مُحيي السنّة عن أبي هريرة، فلا إشكال، إذ لا امتناع في أن ينقطع بمشيّة اللّه تعالى تعلّق نفوسها المجرّدة نوع تجرّد أو أرواحها الحيوانيّة عن أبدانها مرّة أُخرى وتتلاشى أبدانها وتصير تراباً فتفنى بذلك تلك الأشخاص الحيوانيّة. وكذا لا امتناع في أن يكون الوجه في فنائها بعد ذلك انتفاء الحكمة في عودها.

والحاصل أنّه لمّا كانت الحكمة في عودها وقوع المجازاة عليها من جهة إيذاء بعضها لبعض مثلاً، وهي تكون في زمان ما، فإذا وقعت المجازاة، والحال أنّه ليس لتلك الحيوانات أفعال حسنة أو سيّئة تبقى هي بعد ذلك لأجل وقوع المجازاة عليها من هذه الجهة، ووقوع الثّواب أو العقاب بسبب ذلك، وقلنا إنّه ليس هنا مصلحة أُخرى لبقائها،

كانت الحكمة المتعالية مقتضية لفنائها لعدم حكمة في بقائها، وبذلك يمكن تأويل ما هو المنقول عن ابن عبّاس والضحّاك من أن حشرها موتها، إذا حُمل الحشر على معناه الظاهر أيضاً، أي أنّ حشرها يكون في زمان ما يكون المجازاة فيه ثمّ تنعدم هي وتموت بلافصل، كان زمان حشرها هو زمان موتها. وإن قلنا بفناء بعضها وبقاء بعضٍ آخر ممّا فيه سرور أو إعجاب لبني آدم، كما نقله صاحب الكشّاف عن بعضهم، فلا إشكال أيضاً، إذ حينئذ يكون السبب في البقاء والفناء والوجه فيهما كما ذكرنا، حيث إنّ بقاء تعلّق نفوس بعضها أو أرواحها الحيوانيّة بأبدانها، وكذا انقطاع تعلّق بعضها عنها أمر ممكن، وكذلك اقتضاء الحكمة المتعالية لبقاء ما فيه بعد ذلك حكمة لبني آدم من سرور وإعجاب، ولفناء ما لا حكمة فيه بعد ذلك أمر ظاهر. والله أعلم بالصّواب، وإليه المرجع والمآب.

وأمّا ما ورد في حشر شركاء الله تعالى، فهو إذا حملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء والمفسّرون وأُريد بالشّركاء الجنّ والشياطين، فالكلام في حشرهم كما تقدّم. وإن أُريد بذلك الأصنام التي كانوا يعبدونها، فمعنى حشرها ـ والله أعلم ـ إعادة الصور التركيبيّة مرّة أخرى إليها، أي إلى موادّها الجسمانيّة، ولاسيّما أجزائها الأصليّة إذا تفرّقت، أي جمع أجزائها المادّيّة، ثمّ إعادة صورة تركيبيّة إليها مثل الأُولى، فإنّه حينئذ يكون تلك الأجسام عين الأُولى بحسب المادّة وإن كانت غيرها بحسب الصورة، ولا امتناع فيه، كما لا امتناع في إنطاقها، حتّى تجيب عمّا سُئلت هي عنه، وهو من جملة المصالح في حشرها، حيث إنّ فيه إلزاماً على الذين يعبدونها.

وبالجملة، فإنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، ونسبة القادر المطلق إلى كلّ ممكن كذلك على السّواء.

وأمّا ما ورد في شأن الملائكة، فهو أيضاً إذا حملناه على ظاهره، كما حمله عليه العلماء، وقلنا بطروء الموت عليهم، فوجهُ ذلك فيهم أيضاً ظاهر. إذا قلنا بأنّ لهم نفوساً مجرّدة شريفة وأبداناً هي أجسام لطيفة نورانيّة، كما هو ظاهر الشّرع، حيث إنّه كما أنّ حياتهم يكون بتعلّق تلك النفوس والأرواح المقدّسة بتلك الأبدان النورانيّة تعلّق التدبير والتصرّف، كذلك يكون موتهم عبارة عن قطع تعلّقها عنها، سواء قلنا بفناء تلك الأبدان

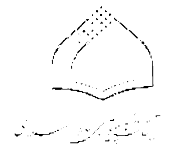
حينئذ ـ أي بتفرّق أجزائها وتشتّتها ـ أم قلنا ببقائها على حالها كما كانت من غير تغيّر فيها مادّة وصورة، وكما أنّه لا امتناع في ذلك، كذلك لا امتناع في حشرهم أي إعادتهم مرّة أخرى بإعادة تعلّق تلك النفوس الشريفة بتلك الأبدان النورانيّة كرّة بعد أُولى، وأن يكون في حشرهم حِكم و مصالح لا يعلمها إلّا خالقُهم ومدبّرهم تعالى شأنه.

ومن جملتها ـ كما دلّ عليه الأخبار ـ حكمة ومصلحة عائدة إلى الإنسان، بل إلى عباد اللّه المكرمين أجمعين، كما كان في خلقهم أوّلاً تلك الحكمة والمصلحة العائدة إليهم.

ولا بُعد أيضاً في أن يكون في إعادتهم حصول زياده بهجة وسعادة عقليّتين لهم كما كانتا في النشأة الدنيويّة وكانوا مستغرقين فيهما.

وممّا ذكرنا يظهر الوجه في حشر الخلق أجمعين. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.

وإذ قد فرغنا بعون اللّه تعالى وحُسن تأييده عن ذكر مارُمنا ذِكره في مقدّمة الرسالة وأبوابها الخمسة، فلنشرع في بيان ما نروم بيانه في خاتمتها، فنقول:



الخاتمة

ففيها مطالب

المطلب الأوّل
في الإشارة إلى دفع شبهات المُنكرين للمعاد الجسمانيّ

اعلم أنّ لهم شُبَهاً دعتهم إلى إنكاره.

منها ـ أنّه يلزم منه إعادة المعدوم، وهي ممتنعة.

وهذه الشّبهة قد مرّت الإشارة إليها في المقدّمة وإلى جوابها فيها، وكذا في هذا الباب الخامس، إذ قد عرفت أن ليس في المعاد الجسمانيّ ـ على ما قررناه ـ إعادة معدومٍ بعينه من جهة ما هو معدوم بعينه حتّى تكون ممتنعة. ولايحتاج في الجواب عنها إلى تجويز إعادة المعدوم كما جوّزها المتكلّمون، حتّى يكون مخالفاً لما اقتضاه العقل.

ومنها ـ أنّه يلزم منه مفسدة التناسخ.

وهذه الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها فيما تقدّم، وخصوصاً في هذا الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّه ليس يلزم منه على الوجه الذي قرّرناه مفسدة التناسخ المحال، فتذكّر.

ومنها ـ أنّ الإعادة لا لغرض عبثٌ لايليق بالحكيم، والغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له، فيجب تنزيهه عنه، وإن كان عائداً إلى العبد، فهو إن كان إيلامه فهو غير لائق بالحكيم الجواد، وإن كان إيصال لذّة. فاللّذّات ـ سيّما الحسّيّات ـ إنّما هي دفع آلام، كما بيّنه الحكماء والأطبّاء في كتبهم، فيلزم أن يؤلمه أوّلاً حتّى يوصل إليه لذّة حسّيّة، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مثل مَن يقطع عضو أحد، ثمّ يضع عليه المراهم ليلتذّ به.

وهذا الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها في الباب الرابع مع الجواب عنها مفصّلاً، فتذكّر.

ومنها ـ أنّه إذا صار مثلاً إنسان معيّن غذاء بتمامه لإنسان آخر، والمحشور لايكون إلّا واحد منهما. ثمّ إن كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إمّا تعذيب المطيع وتنعيم العاصي وهو ظلم، أو كون الآكل مُعذَّباً والمأكول منعّماً مع كونهما جسماً واحداً، وهذا ممتنع.

وهذا الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها في الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّ المُعاد من البدن هو الأجزاء الأصليّة منه دون الأجزاء الفضليّة، ولا امتناع في أن تعود الأجزاء الأصليّة من بدن المأكول التي لانسلّم جواز كونها غذاء لبدن الآكل منفردة، كالأجزاء الأصليّة من بدن الآكل، فيُعذّب الكافر ويُنعّم المؤمن كما هو مقتضى الحكمة المتعالية المقدّسة.

ومنها أنّ جرم الأرض مقدارممسوح بالفراسخ والأميال، وعدد النفوس غير متناهٍ، فلا معنى لحصول الأبدان الغير المتناهية جميعاً فيها.

والجواب عن هذه الشّبهة أنّها مجرّد استبعاد، ورفعُه بأنّ مادّة الأرض وهيولاها يمكن لها قبول مقادير مختلفة، كما يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية، ولو متعاقبة، وكما أنّ زمان الآخرة ليس من جنس أزمنة الدنيا، كما قال تعالى: ﴿وإن يوماً عند رَبّكَ كألفِ سنةٍ مِمّا تَعُدّون﴾ [١]، وقال: ﴿فِي يومٍ كان مِقدارُه خمسينَ ألف سنةٍ﴾ [٢] كذلك مكان الآخرة ليس من جنس أمكنة الدنيا، وليست هذه الأرض محشورة على هذه الصفة، وإنّما المحشورة منها صورة تسع الكلّ من الخلائق من الأوّلين والآخرين. فاتْلُ قولَه تعالى:

﴿يوم تُبدّل الأرضُ غيرَ الأرضِ والسمواتُ وبرَزوا للّهِ الواحدِ القهّار﴾ [٣].

وقوله: ﴿وإذا الأرض مُدّت * وألقت ما فيها وتخلّت﴾ [٤].

---

١ ـ الحج (٢٢) : ٤٧.

٢ ـ المعارج (٧٠) : ٤.

٣ ـ إبراهيم (١٤) : ٤٨.

٤ ـ الإنشقاق (٨٤) : ٣.

وقوله: ﴿ويوم نُسيّر الجبالَ وترى الأرضَ بارزةً وحَشَرناهم فلم نُغادِرْ منهم أحداً﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿ويَسئلونك عن الجبالِ فقُل يَنسفها ربّي نَسفاً * فَيذَرُها قاعاً صَفصَفاً * لا تَرى فيها عِوَجاً ولا أمْتاً﴾ [٢].

وقوله: ﴿قُل إنّ الأوّلين والآخِرين * لَمَجموعون إلى مِيقاتِ يوم معلوم﴾ [٣].

وبالجملة، فلا امتناع في أن تُبدّل هذه الأرض غيرها، فتمدّ مدّ الأديم، وتُبسط فلا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً كما يدلّ عليه كلام المفسّرين، وسيأتي بيانُه، ثمّ تجمع فيها جميع الخلائق من أوّل الدنيا إلى آخرها، كما أنّها اليوم مبسوطة على قدر يَسَع الخلائقَ كلّها.

ومنها، أنّه يلزم تولّد البدن الإنسانيّ عند البعث من غير توالد، وهو ممتنع.

والجواب عنها، أنّها مجرّد استبعاد أيضاً، فإنّ التولّد من غير توالد ممكن، كما في آدم على نبيّنا وعليه السلام.

ومنها، أنّ المعلوم من الكتاب والسُّنّة أنّ الجنّة والنار موجودتان الآن بالفعل، وإن كان أهل الحجاب لغفلتهم عن أمور الآخرة يتعجّبون عن ذلك.

وأنّهما لو كانتا موجودتين، فأين مكانهما من العالم؟ وفي أيّ جهة تكونان؟

أهما في فوق محدّد الجهات؟ فيلزم أن يكون في اللامكان مكان، وفي اللاجهة جهة.

أو في داخل طبقات هذه الأجرام الفلكيّة، فيلزم التداخل المستحيل، أو الانخراق المستحيل.

أو في مكانها، فيلزم انعدام الأفلاك حتّى تكونا في مكانها، وهو خلاف ما نشاهده.

أو فيما بين سماء وسماء، وهو مستحيل، لكون السماوات عندهم متّصلة بعضها ببعض ليست بينها فرجة، لا خلاء ولا ملاء.

ومع استحالة هذين الاحتمالَين، فهما ينافيان قوله تعالى:

---

١ ـ الكهف (١٨): ٤٧.

٢ ـ طه (٢٠): ١٠٥ ـ ١٠٧.

٣ ـ الواقعة (٥٦): ٤٩ ـ ٥٠.

﴿وجَنّةٍ عَرْضُها كعَرْضِ السماءِ والأرض﴾[١]، حيث إنّ المفسّرين قالوا في تفسيره: إنّ المعنى: وجنّة عرضها كعرض السمٰوات السبع و الأرضين السبع، وذكر العرض دون الطول، لأنّ كلّ ما له عرض وطول، فإن عرضه في الأكثر أقلّ من طوله، فإذا كان العرض مثلاً السمٰوات والأرض، فطولها لايعلمه إلّا اللّه تعالى، فإذا كان مقدار الجنّة ذلك المقدار، فلا يمكن أن يكون مكانها داخل طبقات السمٰوات ولا في ما بينها.

وما روي عن بعض المفسّرين كالحسن، من أنّ اللّه تعالى يُفني الجنّة ثمّ يُعيدها على ما وصفه، فلذلك صحّ وصفها بأنّ عرضها كعرض السماء والأرض مبني على طروء فناء على الجنّة، وهو مخالف للإجماع، وكذا للنقل والعقل كما سبق بيانه في مقدّمة الرسالة.

كما أنّ القول بأنّه يمكن أن يوجِد اللّه تعالى عند قيام الساعة الجنّةَ ويجعلها بذلك المقدار، وفي مكان السمٰوات والأرض بعد فنائهما، أي بعد طيّ السمٰوات وتسيير الجبال ودكّ الأرض وزلزالها[٢]، مبنيّ على أن لا يكون الجنّة والنار موجودتَين الآن وتكونان مخلوقتَين في القيامة، وهذا أيضاً مخالف للمذهب الحقّ الذي ذهب إليه جمهور المسلمين، إلّا جمعاً من المعتزلة، ودلّ عليه الكتاب والسنّة.

وبالجملة، فإذا كانتا موجودتين الآن، وكان عرض الجنّة ما ذُكر من المقدار، أي كعرض السمٰوات السبع والأرضين السبع، فلا يمكن أن يكون مكان الجنّة وحدها داخل طبقات السمٰوات، ولا فيما بين سماء وسماء، مع أنّ النار أيضاً تستدعي مكاناً آخر، والمفروض حينئذ عدمه.

وبهذا يندفع ما يمكن أن يُقال: إنّ اتّصال السمٰوات بعضها ببعض وإن قال به الحكماء، لكن لا دليل قطعيّاً عليه، فيمكن أن يكون بينها فُرَج وأفضية، وتكون الجنّة والنار فيها. وبيان الاندفاع ظاهر.

وكذلك يظهر بهذا البيان أنّه لايمكن أن يكون مكان الجنّة والنار داخل طبقات

---

١ ـ الحديد (٥٧): ٢١.

٢ ـ إشارة إلى سورة الكهف (١٨): ٤٧؛ سورة الأنبياء (٢١): ١٠٤؛ سورة التكوير (٨١): ٣؛ سورة الفجر (٨٩): ٢١ وسورة الزلزلة (٩٩): ١.

العناصر ولا فيما بينها.

فإن قلت: إنّ هذه الشبهة ليس لها مدخل في إنكار المعاد الجسمانيّ، فإنّه لو لم تكن الجنّة والنار موجودتَين أيضاً الآن، لم يكن ذلك منافياً لوقوع المعاد الجسمانيّ على ما قرّرناه، بل هذه شبهة على حيالها واردة على وجود الجنّة والنار الآن على المقدار المخصوص، وهل هذا إلّا كسائر الشّبهات التي أوردها عليه القائل بعدم وجودهما الآن ككثير من المعتزلة؟ مثل ما قالوه من أنّهما لو كانتا موجودتَين الآن، لكان وجودهما قبل يوم الجزاء عبثاً، وهو لا يليق بالحكيم تعالى شأنه.

والجواب عنه: أنّه يجوز أن يكون الفائدة فيه في النشأة الدنيويّة ترغيب المكلّفين بالطاعات، وتزهيدهم عن المعاصي أتمّ ترغيب وتزهيد كما بيّناه في آخر الباب الرابع.

وفي عالم البرزخ سرور أهل الجنّة بملاحظتها واغتمام أهل النار بمشاهدتها. على أنّ الفائدة لايلزم أن تكون معلومة لنا، إذ يجوز أن يكون في خلقها قبل يوم الجزاء مصلحة وحكمة عظيمة، وإن لم نكن نعلمها، حيث إنّ الشرع نطق بوجودهما الآن، ونحن نعلم أنّ فاعلها الحكيم تعالى شأنه لايفعل العبث.

ومثل ما قالوه إنّ الجنّة والنار لو كانتا موجودتَين الآن، والحال أنّ الإجماع واقع على بقائهما وعدم طروء الفناء عليهما، كان ذلك مخالفاً لما دلّ على طروء الفناء على كلّ المخلوقات، مثل قوله تعالى: ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وجهه﴾[1]. وحيث كان ذلك مخالفاً له، فيجب أن لا تكونا موجودتَين الآن حتّى لايلزم طروء فناء عليهما.

والجواب عنه، ما مرّ في مقدّمة الرسالة في تفسير هذه الآية الشريفة.

وحاصله أنّه يمكن أن يكون معنى هلاك كلّ شيء ـ على تقدير إرادة العموم ـ ضعف وجود المهيّات الممكنة وليسيّتها بالنظر إلى ذواتها، وعلى تقدير أن يكون المراد بهلاكها طروء العدم عليها بالفعل في الواقع، فيمكن أن يكون الآية مخصّصة بما عدا الجنّة والنار، بل بما عدا المستثنيات التي دلّ الدليلُ على بقائها، كما مرّ بيانه في ذلك الموضع من

---

١ ـ القصص (٢٨): ٨٨.

المقدّمة.

والحاصل أنّ إيراد هذه الشبهة على المعاد الجسمانيّ لا وقع له، فبِمَ أوردوها عليه؟

قلت: الحال كذلك، إلّا أنّ من أوردها عليه كأنّه نظر إلى أنّ المعاد الجسمانيّ بظاهره لو كان حقّاً، لكان حقّاً كما نطق به الشرع، وقد نطق أيضاً بوجود الجنّة والنار الآن، وأنّهما تكونان جزاءً للمكلّفين في القيامة، وحيث كان وجودهما الآن ممّا يأباه العقل كما ذكر، وكان يجب تأويله، كذلك يجب تأويل ما دلّ على المعاد الجسمانيّ بالحمل على خلاف ظاهره. وبهذا يمكن أن يرجع ما ذُكر من الشبهتَين المذكورتَين على وجود الجنّة والنار إلى الشبهة على المعاد الجسمانيّ أيضاً، فتدبّر.

وهذا الذي ذكرناه إنّما هو تقرير الشبهة التي أوردها المنكر للمعاد الجسمانيّ عليه.

وأمّا الجواب عنها، فبأن يُقال: لا امتناع في أن يكون مكان الجنّة محدّب الفلك الثامن الذي يُسمّى عند الحكماء بفَلَك البروج، وفي لسان الشرع بالكرسيّ، ومقعّر الفلك التاسع الذي يُسمّى عند الحكماء بالفلك الأطلس ومحدّد الجهات، وفي لسان الشرع بالعرش الأعظم، أي فيما بين الفلكَين كما قيل: إنّ أرض الجنّة الكرسيّ، وسقفُها عرش الرحمان.

ويمكن حمل قوله تعالى: ﴿ولقد رآه نَزلةً أُخرى * عند سِدرة المُنتهى * عندها جنّةُ المأوى﴾[1]، عليه أيضاً، كما قال بعض المفسّرين كالشيخ الطبرسيّ في تفسيره: «إنّ سدرة المنتهى هي شجرةُ نبق عن يمين العرش فوق السماء السابعة، ثمرها كقِلال هجر، وورقها كآذان الفيول، يسير الراكب في ظلّها سبعين عاماً، والمنتهى موضع الانتهاء لم يجاوزها أحد، وإليها ينتهي عِلم الملائكة وغيرهم، ولا يعلم أحدٌ ما وراءها. وقيل: ينتهي إليها أرواح الشهداء. وقيل: هي شجرة طُوبى كأنّها في منتهى الجنّة. عندها جنّة المأوى، وهي جنّة الخُلد يصير إليها المتّقون. وقيل: يأوي إليها أرواح الشهداء»[2]، انتهى.

ووجه الحمل ظاهر، إذا حُمل قوله: «عن يمين العرش» على يمين مقعّر العرش،

---

١ ـ النجم (٥٣): ١٣ ـ ١٥.

٢ ـ راجع مجمع البيان ١٧٥/٩.

وقوله: «فوق السماء السابعة» على السماء الثامنة وتحت العرش كما هو الظاهر، وأنّه إذا كانت جنّة المأوى عند سِدرة المُنتهى التي مكانها ذلك، يكون مكان جنّة المأوى أيضاً ذلك.

وأمّا احتمال أن يكون المراد بـ«فوق السماء السابعة» محدّبها فبعيد غاية البُعد، لأنّه يلزم حينئذ إمّا أن لا يكون بين السابعة والعرش فلك ثامن، أي الكرسيّ، وهو خلاف ما قال به أهل الشرع والحكماء، وإمّا أن يكون سِدرة المُنتهى في داخل ثُخن الثامنة، متداخلة لها إن قيل بالثامنة، وهو خلاف الظاهر جداً، إن لم تَقُل بامتناع تداخل السدرة في الثامنة، ولو قلنا به لكان الأمر أظهر.

وبالجملة، فلا امتناع في أن يكون مكان الجنّة بحيث يكون أرضها محدّب الفَلَك الثامن، أي الكرسيّ، وسقفها مقعّر الفَلَك التاسع، الذي هو العرش بلسان الشرع، ويؤيّده كونه مناسباً لمعناه اللّغوي أيضاً. وأن يكون بينهما فضاء يسع الجنّة بما فيها، ويكون عرض ذلك الفضاء كعرض السّماء والأرض، أي كعرض السّموات السّبع والأرضين السّبع كما قاله المفسّرون في تفسير قوله تعالى: ﴿وجَنّة عَرضها كعرض السّماء والأرض﴾. وكان وجه ذلك التّفسير أنّ لفظ السّماء في الآية، وإن وقع مُحلّى بلام الجنس ومفاده العموم، إلّا أنّ الشّائع في لسان الشّرع إطلاق السماء على السّموات السّبع التي هي تحت الفلك الثّامن، كما ورد من إطلاق السموات السبع. وأمّا إطلاق السّماء على الفَلَك الثّامن والتّاسع، فهو وإن كان يمكن بحسب اللغة أو بحسب العُرف، كما ورد في لسان الحكماء، إلّا أنّه في الشرع لم يُطلق عليها اسم السماء بل اسم الكرسيّ والعرش، وإن كان ورد فيه للعرش والكرسيّ معنى آخر أيضاً. وحيث كان كذلك فإذا أُطلق السّماء يكون المراد منه ما سوى الفلك الثامن والتاسع من الأفلاك السّبعة.

والحاصل، أنّه لا امتناع في أن يكون مكان الجنّة ذلك الفضاء الكائن بين الثامن والتاسع، وأن يكون عرض ذلك الفضاء، أي عرض الجنّة الواقعة فيه كعرض السموات السبع والأرضين السبع، وما ادّعاه الحكماء من لزوم اتّصال الأفلاك بعضها ببعض بحيث لايكون بينها فُرجة وفضاء، ولا في ذلك الفضاء شيء آخر غير مسلّم، إذ لا دليل قطعيّاً

عليه، بل إنّ الروايات الدالّة على وجود الحُجب في السموات تدلّ على عدم اتّصال الأفلاك بعضها ببعض وكَون الحجب بينها، إنّما المسلّم امتناع فرجة وفضاء بين السموات يكونان خلاء حيث إنّ الخلاء ممتنع، وكذا امتناع فضاء يكون فيه جسم يكون كونه فيه خلاف مقتضى طبعه مع بقائه على طبعه كالعنصريّات التي أحيازها الطبيعيّة ما تحت فلك القمر.

ولا نسلّم أنّ كون الجنّة بما فيها هناك خلاف مقتضى طباعها الذاتيّ، بل جاز أن يكون ذلك مقتضى طباعها، حيث إنّ الجنّة الجسمانيّة بما فيها وإن كانت مادّيّة من جنس الأجسام، إلّا أنّها من جنس الأجسام الأُخرويّة، وقد عرفت غير مرّة أنّ الأجسام الأُخرويّة مخالفة في كثير من الصفات واللوازم للأجسام الدنيويّة، عنصريّاتها وفلكيّاتها، كأنّها مخالفة بالحقيقة لها، وإلّا أنّ لها نوع مشابهة للأجسام الفلكيّة في اللطافة والصفاء ونحو ذلك، وإن كانت هي أشرف وأعلى منها في ذلك بكثير. فجاز أن تكون أحياز تكون الأجسام الأُخرويّة أحيازاً للأجرام الفلكيّة، أي ذلك الفضاء الذي فرضناه من غير لزوم محال، كما جاز أن يكون في أحيازها حجاب أو فلك أو فلكيّ غير الأفلاك التسعة، وإن لم نكن نعلمه.

وما يُتوهّم من أنّه على تقدير كون الجنّة بما فيها ـ كالأشجار والأنهار والقصور ونحو ذلك ـ في محدّب الفلك الثامن يلزم خرق ذلك المحدّب، والحال أنّ الخرق ممتنع على الأفلاك.

فهو مندفع، إذ يمكن كون الجنّة بما فيها فيه بحيث لا يستلزم خرقاً. وعلى تقدير تسليمه أيضاً نقول: إنّ الدليل الذي ذكره الحكماء على امتناع الخرق والالتيام على الأفلاك، فهو على تقدير تماميّته إنّما يتمّ في محدّد الجهات الذي هو الفَلَك التاسع بزعمهم، لا في سائر الأفلاك، أي الأفلاك الثّمانية الباقية، بل إنّما هو فيها مجرّد استحسان، فجاز أن يطرأ الخرق على الفلك الثامن من غير لزوم محال.

ومن هذا البيان يظهر أنّه يجوز أن يكون مكان الجنّة بما فيها بين الحجب التي في السماوات أيضاً، أي بين الحجب التي هي فوق السماء السابعة وتحت العرش.

وحيث عرفت ذلك، فنقول: وكذلك يمكن أن يكون مكان النار في فضاء يكون بين سماء وسماء من جملة السموات السبع التي تحت السماء الثامنة، أو بين الحجب التي فيها، إذ لا امتناع في أن يكون بينها فضاء يكون ذلك مكان النار، وكذا لا امتناع في أن يكون كونها فيها مقتضى طباعها، حيث إنّ النار الجسمانيّة وإن كانت مادّيّة جسمانيّة، إلّا أنّها من جنس أجسام الآخرة التي هي كأنّها مخالفة بالحقيقة للأجسام الدنيويّة وللنّار التي في عالم العناصر، وكأنّها للطافتها ومشابهتها للأجرام الفلكيّة في بعض الصّفات والأحوال قريبة منها، فجاز أن يكون مكانها في ذلك الفضاء من غير لزوم محال. بل جاز أن يكون مكانها تحت مقعّر فلك القمر، أي بينه وبين محدّب كرة الأثير، إذ لا مانع من ذلك أيضاً.

ولاينافي ما جوّزناه من مكان الجنّة والنار ما ذكره الشيخ الطّبرسيّ، في «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى: ﴿يوم تُبدّل الأرضُ غيرَ الأرض والسّموات﴾[1]. حيث قال: «قيل فيه قولان:

أحدهما، أنّ المعنى تبدّل صورة الأرض وهيئتها، عن ابن عباس، فقد روى عنه أنّه قال: تبدّل آكامُها وآجامها وجبالها وأشجارها والأرض على حالتها، وتبقى أرضاً بيضاء كالفضّة، لم يُسفك عليها دم، ولم يُعمل عليها خطيئة، ويبدّل السموات، فيذهب شمسُها وقمرها ونجومها، وكان ينشد:

فما الناس بالناس الذين عهدتُهم ولا الدار بالدّار التي كنت أعرف

ويعضده ما رواه أبو هريرة عن النبيّ ﷺ، أنّه قال: يبدّل اللّهُ الأرض غير الأرض والسموات، فيبسطها ويمدها مدّ الأديم العُكاظيّ لا ترى فيها عِوجاً ولا أمتاً، ثمّ يزجر اللّهُ الخلق زجرة، فإذا هم في هذه المُبدَّلة في مثل مواضعهم من الأولى، ما كان في بطنها كان في بطنها، وما كان على ظهرها كان على ظهرها.

والآخر أنّ المعنى يبدّل الأرض وينشأ أرض غيرها والسموات كذلك تبدّل بغيرها

---

١ ـ إبراهيم (١٤) : ٤٨.

وتُفنى هذه. هذه عن الجبائيّ وجماعة من المفسّرين.

وفي تفسير أهل البيت، بالإسناد عن زرارة ومحمّد بن مسلم وحمران بن أعين، عن أبي جعفر وأبي عبد الله، قالا: يبدّل اللّهُ الأرض خُبزة نقيّة يأكل الناس منها حتّى يُفرغ من الحساب. قال اللّه تعالى: ﴿وما جعلناهم جَسَداً لايأكلون الطعام﴾[١] وهو قول سعيد بن جبير ومحمّد بن كعب.

وروى سهل بن سعد الساعديّ عن النبيّ، قال: يُحشر الناسُ يوم القيامة على أرضٍ بيضاء غفراء كقرصة النقيّ ليس فيها مَعلَم لأحد.

وروي عن ابن مسعود، أنّه قال: يبدّل الأرض كلّها ناراً يوم القيامة والجنّة، ومن ورائها يرى كواعبها وأكوابها، ويُلجم الناس العرق، ولم يبلغوا الحساب بعد.

وقال كعب: تصير السماوات جِناناً، وتصير مكان البحر النار، ويبدّل الأرض غيرها.

وروي عن أبي أيّوب الأنصاريّ، قال: أتى النبيَّ حبرٌ من اليهود، فقال: أرأيت إذ يقول اللّه في كتابه «يوم تُبدّل الأرض غيرَ الأرض والسّمٰوات» فأين الخلق عند ذلك؟ فقال: أضياف اللّه، فلن يعجزهم ما لديه.

وقيل: تبدّل الأرض لقوم بأرض الجنّة، ولقوم بأرض النار.

وقال الحسن: يُحشرون على الأرض الساهرة، وهي أرض غير هذه، وهي أرض الآخرة، وفيها تكون جهنّم.

وتقدير الكلام: وتُبدّل السماوات غير السماوات، إلّا أنّه حُذف لدلالة الظاهر عليه»[٢] انتهى كلامه.

ووجه عدم المنافاة أنّ ما تضمّن من تلك التفاسير لصيرورة الأرض كلّها ناراً، أو لصيرورة مكان البحر النار، أو لتبدّل الأرض لقوم بأرض النار، أو لكون جهنّم في الأرض، يمكن أن يكون ذلك بتحريك النار وجعلها في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وجِيء يومئذٍ

---

١ ـ الأنبياء (٢١): ٨.

٢ ـ مجمع البيان ٦/٣٢٤ ـ ٣٢٥.

بجهنّم...﴾[١] الآية.

وقال المفسّرون في تفسيره: إنّه يجيء بها سبعون ألف مَلَك، يقودونها بسبعين ألف زِمام، فتشرُد شردةً لو تُركت لأحرقت أهل الجمع. وكذا يمكن أن يكون ذلك بمدّ النّار وبسطها حتّى تحصل في الأرض أيضاً، إذ لا امتناع فيه. وعلى التقديرين فلا امتناع في أن يكون الجنّة فوق النار، بحيث تكون هي للطافتها ورِفع الحجاب حينئذ يُرى ما فيها من الأكواب والكواعب، كما دلّ عليه بعضُ تلك التفاسير.

وأيضاً ما يدلّ منها على كون الجنّة في الأرض، يمكن أن يكون بتحريكها أو بسطها كما قلنا في النار، فلامنافاة أيضاً. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وبما فصّلناه يظهر الجواب عن تلك الشّبهة، وهو مبنيّ عل تسليم استحالة تداخل الأجسام الأُخرويّة في الأجسام الدّنيويّة، وعلى تسليم استحالة وجود عالمَين جسمانيّين، وإمّا على تقدير تجويزها، فيمكن جوابان آخران أيضاً عن تلك الشبهة.

بيان الأوّل: أنّ التّداخل المستحيل الذي يحكم العقل باستحالته إنّما هو تداخل جسمَين كانا من أجسام الدنيا، ودخول أحدهما في حيّز الآخر من غير زيادة في الحجم، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، فلانسلّم امتناع تداخلهما. وهذا كما أنّ الأجسام المثاليّة التي دلّ على وجودها الدليلُ كما عرفت، وقال به الحكماء الإشراقيّون أيضاً، حتّى قالوا: بـ«أنّ كلّ ما هو من أجزاء هذا العالم المحسوس المشاهَد، فله مثال في عالم المثال» لا شكّ أنّها أجسام ذوات مقادير وأوضاع وأشكال وأحياز ونحوها، وإن لم تكن ذوات مواد جسمانيّة فلكيّة أو عنصريّة، ولا شكّ أيضاً أنّها موجودة في هذا العالم المحسوس لا في عالم آخر، على القول بعدم إمكان وجود عالم آخر جسمانيّ كما قالوا به، ولا شكّ أيضاً أنّ وجودها إنّما هو في داخل أجرام هذا العالم وأجسامها، وفي ثخنها لا في الخُلل والفُرج والأفضية بينها على القول باتّصال أجرام هذا العالم وأجسامها وكُراتها بعضها ببعض، كما قالوا به أيضاً، فأين مكان عالم المثال والأجسام المثاليّة؟ فلم يبق إلّا أن يكون وجودها

---

١ ـ الفجر (٨٩): ٢٣.

في داخل أثخان موجودات هذا العالم وأجسامه وأجرامه، متداخلة فيها من غير استحالة في ذلك.

وإذا جاز تداخل عالم المثال في العالم المحسوس المشاهَد، جاز أيضاً تداخل الأجرام والأجسام الأُخرويّة التي هي أيضاً من عالم آخر غير عالم الظاهر المشاهَد المحسوس في العالم المحسوس من غير لزوم محال. فجاز أن يكون مكان الجنّة والنار بما فيهما داخل أثخان وجودات هذا العالم المحسوس وأجسامه وأجرامه، أمّا الجنّة ففيما فوق السّماء السّابعة، وأمّا النار ففيما تحتها، كما قلنا.

وكان ما ذكرنا هو مراد مَن قال من الحكماء الإسلاميّين إنّه ليس للجنّة والنار مكان في ظواهر هذا العالم، لأنّه محسوس وكلّ محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا، والجنّة والنار من عالم الآخرة. نعم مكانهما في داخل حجب السموات والأرض ولها مظاهر في هذا العالم، وعليها يحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما، والروايات في ذلك مختلفة»[1]، انتهى.

ولايخفى عليك أنّ ما قدّمنا ذِكره من التّفاسير في الآية الكريمة الدالّة على حصول الجنّة والنار في مكان الأرض لا ينافي هذا الوجه من الجواب أيضاً، إذ لا امتناع في أن يكون الجنّة والنّار في داخل أجرام هذا العالم وباطنها حتّى في سطح الأرض والبحر أيضاً، وتكونان يوم القيامة عند ارتفاع الحجاب تظهران على الخلق. واللّه تعالى يعلم.

وأمّا بيان الثّاني فبأن يقال: إنّ عمدة ما قالوا في بيان استحالة وجود عالمَين أمران:

أحدهما أنّه لو وُجد عالم آخر، لكان كرةً مثل هذا العالم، ولايمكن وجود كرتَين متماثلتَين، إلّا بتحقّق فُرجة بينهما، وتلك الفرجة يلزم أن تكون خلاءً، إذ المفروض عدم شيء آخر يملأ تلك الفرجة والخلاء محال.

الثاني: أنّه لو وُجد عالم آخر لكان فيه أيضاً العناصر الأربعة، فإن لم تطلب أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متّفقات الطبايع في مقتضياتها، وإن طلبت لزم أن تكون هي

---

١ ـ القائل هو الحكيم المتألّه صدر المتألّهين في كتابه الشواهد الربوبية /٣٠٠، حيث قال: فاعلم أنّه ليس... والنقول والمرويّات في ذلك كثيرة مختلفة...

في الأمكنة الأُخرى بالقسر دائماً، وكلاهما مندفعان.

أمّا الأوّل: فلأنّه بعد تسليم الكرويّة ولزوم كون فرجة هناك، يمكن أن تكون تلك الفرجة، لا خلاء ولا ملاء كما يقولون فيما فوق محدّد الجهات.

وأمّا الثاني: فلأنّه على تقدير تسليم لزوم كون عناصر وأفلاك في ذلك العالم الآخر مثل العالم الأوّل. يمكن أن يكون فيه مركز ومحيط أيضاً، كما في العالم الأوّل، ويقتضي بعض موجوداته الميل إلى مركزه، وبعضها الميل إلى محيطه، مثل موجودات العالم الأوّل، من غير لزوم محذور.

على أنّا لا نسلّم لزوم كون عناصر وأفلاك هناك كما في هذا العالم، إذ يمكن أن يكون فيه أجسام أُخر مخالفة في الصفات واللوازم، بل في الحقيقة كموجودات العالم الأُخرويّ، وإن كانت أجساماً أيضاً. فعلى هذا يمكن أن يكون الجنّة والنار موجودتين الآن بالفعل في ذلك العالم الآخر، ولا تكونان محسوستَين لنا في هذا العالم.

وهذان الجوابان أيضاً، وإن كانا ممّا يمكن التمسّك بهما في دفع تلك الشبهة، إلّا أنّ الثاني منهما كأنّه يخالف ظاهر ما يدلّ على أنّ الجنّة والنار في هذا العالم، فلا تعويل عليه. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّه من تلك الشُبَه التي تمسّك بها المُنكرون للمعاد الجسمانيّ، أنّه لو كان حقّاً، وكان كما نطق به الشرع، والحال أنّ الشرع كما نطق بالمعاد الجسمانيّ، كذلك نطق بتأبيد الثّواب والعقاب الجسمانيّين بالنّسبة إلى بعض، والحال أنّ ذلك التّأبيد لا يمكن أن يكون إلّا بحصول تحريكات غير متناهية للقوى الجسمانيّة، لزم منه عدم تناهي أفعال القوى الجسمانيّة، وهو باطل كما بيّنه الحكماء في موضعه.

وأيضاً يلزم منه دوام الحياة مع دوام الاحتراق، وهذا أيضاً باطل.

والجواب عنها، أنّا لا نسلّم أنّه يلزم من ذلك عدم تناهي أفعال القوى الجسمانيّة، بل إنّما يلزم منه عدم تناهي انفعالاتها، حيث إنّ إدراك اللّذّة والألم الحسّيّين انفعال لا فعل.

وما ذكره الحكماء من الدّليل على عدم التناهي فهو على تقدير تماميّته، إنّما ينهض دليلًا على بطلان عدم تناهي أفعال الجسمانيّات المادّيّات، لا على بطلان عدم تناهي

انفعالاتها أيضاً، بل هو جائز عندهم، كما في انفعالات النفوس الفلكيّة المنطبعة وهيولى الأجسام العنصريّة.

فإن قلت: إنّ عدم تناهي الانفعالات يستلزم عدم تناهي الأفعال أيضاً.

قلت: لايلزم أن يكون تلك الأفعال الغير المتناهية مستندة إلى تلك القوى الجسمانيّة المادّيّة، بل يمكن أن تكون مستندة إلى ذوات مجرّدة لا استحالة في عدم تناهي أفعالها عندهم.

وعلى تقدير تسليم امتناع عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانيّة أيضاً، بناء على جريان دليل بطلان عدم التناهي فيه أيضاً، كبرهان التطبيق والتضايف ونحوهما، نقول: إنّ زمان الآخرة ليس كزمان الدنيا، كما أنّ مكانها ليس كمكانها، فجاز في الآخرة عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانيّة، بل أفعالها أيضاً، لعدم التضايف والتطبيق والمسامتة وأمثالها فيها، كالتداخل والمباينة والتزاحم، ممّا هي من لوازم موجودات النشأة الدنيويّة.

وبالجملة، فقياس العالم الأُخرويّ على العالم الدنيويّ، قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل عند العقلاء.

وأمّا ما ذكره الشابه من دوام الحياة مع دوام الاحتراق، فهو أيضاً ليس بممتنع، لأنّ امتناعه مبنيّ إمّا على لزوم عدم تناهي القوى الجسمانيّة، فقد عرفت حاله.

وإمّا مبنيّ على أنّه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن، فكيف تبقى الحياة؟ وكيف يمكن عذاب ذلك الشخص بعينه؟ فهو غير مسلّم، لأنّا لا نسلّم أنّه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن بالمرّة، أو ذلك التسخص بالمرّة، بل إنّ نفسه باقية كما كانت، وكذا الأجزاء الأصليّة من بدنه، وكذا الحياة القائمة بهما، وإنّما الاحتراق في أجزائه الفضليّة، كما قال تعالى: ﴿كلّما نَضِجَت جُلودُهم بَدَّلناهم جُلوداً غيرَها لِيَذُوقوا العذاب﴾[1]، ولا استحالة فيه. واللّه أعلم بالصواب، وإليه المعاد والمآب.

---

١ ـ النساء (٤): ٥٦.

المطلب الثاني
في بيان جملة من الأحوال والأمور التي نطق الشرع بوقوعها يوم القيامة ويجب التصديق بها لكونها أموراً ممكنة بالذات أخبر به المُخبر الصادق

نفخ الصور

فمنها ـ النفخ في الصور، قال تعالى: ﴿ونُفِخَ في الصُّور فجمعناهم جمعاً * وعرضنا جهنَّمَ يومئذٍ للكافرينَ عَرضاً﴾[1].

وقال: ﴿يوم يُنفخ في الصور ونَحشر المجرمين يومئذ زُرقاً﴾[2].

وقال: ﴿ويوم يُنفخ في الصور ففزع مَن في السموات ومَن في الأرض إلاّ مَن شاء اللّه وكلٌّ أتوه داخرين﴾[3].

وقال: ﴿ونُفخ في الصّور فصعق من في السموات ومَن في الأرض إلاّ مَن شاء اللّه ثمّ نُفخ فيه أُخرى فإذا هم قيامٌ ينظرون﴾[4].

وقال: ﴿ونُفخ في الصور ذلك يومُ الوعيد * وجاءت كلُّ نفسٍ معها سائقٌ وشهيد﴾[5].

---

١ ـ الكهف (١٨): ٩٩.

٢ ـ طه (٢٠): ١٠٢.

٣ ـ النمل (٢٧): ٨٧.

٤ ـ الزمر (٣٩): ٦٨.

٥ ـ ق (٥٠): ٢٠ ـ ٢١.

وقال: ﴿يوم يُنفخ في الصُّور فتأتون أفواجاً﴾[١].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

ويظهر من المفسّرين أنّهم اختلفوا في معناه.

قال في مجمع البيان: «واختُلف في الصُّور، فقيل: هو قَرن يُنفخ فيه، عن ابن عبّاس وابن عمر. وقيل: هو جمع صورة، وإنّ اللّه تعالى يُصوّر الخلق في القبور كما صوّرهم في أرحام الأمّهات، ثمّ ينفخ فيهم الأرواح كما نفخ وهم في أرحام أمّهاتهم، عن الحسن وأبي عبيدة. وقيل: إنّه ينفخ إسرافيلُ في الصُّور ثلاث نفخات: فالنفخة الأُولى الفزع، والثانية نفخة الصَّعق التي يُصعق من في السمٰوات والأرض بها فيموتون، والثالثة نفخة القيام لربّ العالَمين، فيُحشر الناس بها من قبورهم»[٢]، انتهى.

وأقول: إنّ ما نقله عن ابن عبّاس وابن عمر مبناه على كون الصور اسماً مفرداً بمعنى القرن كما جاء في اللغة بمعناه، وعلى كون النفخ فيه بمعنى إحداث صوت عظيم فيه، وصيحة هائلة هما بفعل إسرافيل عليه السلام المأمور بذلك من عند اللّه تعالى، كما هو مدلول كثير من الأخبار.

كما أنّ ما نقله عن الحسن وأبي عبيدة مبناه على كون الصور جمع صورة، فإنّ جمعها كما يجيء بصيغة الصُّوَر بضم الصاد وفتح الواو، كذلك يجيء بإسكان الواو، وعلى كون النفخ فيه بمعنى إعادة الروح إلى الصورة البدنيّة مرة أُخرى، أي حشرها وبعثها. إلّا أنّ المعنى الأوّل هو المشهور المعروف بين العلماء من معنى نفخ الصور، ويؤيّده دلالة ظاهر أخبار كثيرة بل صريحها عليه، كما يُعلم بالتتبّع. وكذلك يؤيّده ظاهر آيات كثيرة واردة في ذلك، مثل قوله تعالى:

﴿ونُفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون * قالوا يا ويلنا مَن بعثنا مِن مرقدنا هذا ما وعد الرحمٰن وصدق المرسلون * إن كانت إلّا صيحةً واحدة فإذا هم جميعٌ لَدَيْنَا

---

١ ـ النبأ (٧٨): ١٨.

٢ ـ مجمع البيان ٦/٤٩٦.

مُحضَرون﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿واستَمِع يومَ يُنَادِ المُنادِ مِن مَكانٍ قريب * يوم يَسمعون الصَّيحةَ بالحقّ ذلك يومُ الخُروج﴾ [٢].

وقوله تعالى: ﴿وما يَنظُر هؤلاء إلّا صيحةً واحدة ما لها من فَواق﴾ [٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿فإذا نُقر في الناقور * فذلك يومئذ يوم عسير﴾ [٤]، حيث قال جمع من المفسّرون في تفسيره: إنّ معنى الآية، فإذا نُفخ في الصور ولا سَترة في أنّ الناقور يناسب الصور بمعنى القرن، لا الصُّوَر جمع الصُّورة.

وكذلك يؤيّده أنّ مضمون الآيات والأخبار، أنّ النفخ في الصور يكون مرّتين: مرّة للإماتة، ومرة للإحياء إن لم نقل بكونه ثلاث مرات كما نُقل عن بعضهم. ولا يخفى أنّه بالمعنى الأوّل يستقيم في كلتا المرّتين كما سيأتي بيانه، وهو بالمعنى الثاني لا يستقيم إلّا في المرة الثانية التي للإحياء.

نعم و كان مراد القائل بالمعنى الثاني نفخ الأرواح في الصور بتوسّط فِعل إسرافيل عليه السلام وبندائه بإذن اللّه تعالى للأرواح بعودها إلى الصور، وللأبدان باجتماع أجزائها وعودها كما كانت، لكان لذلك وجه، لكن في خصوص النفخة الثانية التي هي للأحياء.

ثمّ إنّ ما نقله عن القائل الثالث، من وقوع النّفخ في الصور ثلاث مرات، كأنّه خلاف ظاهر الآيات والأخبار، بل ظاهرها وقوعه مرّتين: مرّة للإماتة ومرّة للإحياء.

وكذلك الظاهر أنّ قوله تعالى: ﴿ويومَ يُنفَخُ في الصُّور فَفَزِع مَن في السموات ومن في الأرض إلّا ما شاء اللّهُ﴾ [٥].

وقوله: ﴿ونُفِخَ في الصُّور فصَعِقَ مَن في السموات ومَن في الأرض إلّا مَن شاء اللّهُ﴾ [٦]،

---

١ ـ يسٓ (٣٦): ٥١ ـ ٥٢.
٢ ـ قٓ (٥٠): ٤١ ـ ٤٢.
٣ ـ صٓ (٣٨): ١٥.
٤ ـ المدّثّر (٧٤): ٨ ـ ٩.
٥ ـ النمل (٢٧): ٨٧.
٦ ـ الزمر (٣٩): ٦٨.

معناهما واحد، وأنّ معنى الفزع والصعق واحد، هو الإماتة لا أن يكون الفزع بمعنى آخر غير الصعق، حتّى يمكن التمسّك به في القول بوقوعه ثلاث مرات، إن كان مُتمسَّك القائل به ذلك.

وكيفما كان، فنفخ اسرافيل عليه السلام ونداؤه للخلائق بتلك الآلة مرّة للإماتة، ومرّة للإحياء بإذن اللّه تعالى كما هو ظاهر النفخ في الصور لأجل ذلك، لا امتناع فيه عقلاً، بل هو أمر ممكن في ذاته، وحيث أخبر الشرع به، وجب التصديق به.

وبالجملة، لا امتناع في أن ينادي إسرافيل عليه السلام بإذن اللّه تعالى للخلائق مرّة بالموت، أي أن ينادي بتلك الآلة تارةً، لأرواحهم، بقطع التعلّق عن الأبدان، حتّى يموتوا بانقيادهم لذلك النداء والأمر، أو من هول تلك الصيحة كما قال المفسّرون في قوله تعالى: **﴿إن كانت إلّا صيحةً واحدةً فإذا هم خامدون﴾**[١] إنّه حين نزل العذاب على أهل انطاكية قوم عيسى عليه السلام أخذ جبرئيل عليه السلام بعضادتي باب المدينة وصاح بهم صيحة واحدة فماتوا عن آخرهم.

ومرّة بالحياة، أي أن ينادي للأجزاء الأصليّة من أبدانهم بالاجتماع وعودها مرّة أُخرى كهيئتها الأولى، وينادي للأرواح بعودها إلى تلك الأبدان، حتّى تحصل لهم الحياة، كما ورد في الأخبار أنّ إسرافيل ينفخ في الصور ويُنادي: أيّتها العِظام البالية والأوصال المنقطعة واللحوم المتمزّقة، إنّ اللّه يأمركنّ أن تجتمعن لفصل القضاء.

وهذا الذي ذكرنا هو ظاهر معنى النفخ في الصّور مرّتين: مرة للإماتة، ومرّة للإحياء. واللّه تعالى وأُولوا العِلم أعلم.

ولصدر الأفاضل رحمه الله هنا كلام لا بأس بنقله، قال: «الإشراق الحادي عشر، في معنى النفخ؛ قال سبحانه: **﴿وَنُفِخَ في الصُّورِ﴾**[٢] ولما سُئل النبيّ صلى الله عليه وآله عن الصُّور ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: قرن من نور لنفخة إسرافيل، فوصف بالسّعة والضيق، واختُلف في أنّ أعلاه ضيّق وأسفله واسع أو بالعكس، ولكلٍّ وجهٍ. والصُّور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها: جمع الصورة، والنُّفخة نفختان: نُفخة تطفئ النار، ونفخة تُشعلها. قال تعالى: **﴿ونُفخ في الصُّور**

---

١ ـ يس (٣٦): ٢٩.

٢ ـ الكهف (١٨): ٩٩؛ يس (٣٦): ٥١؛ الزمر (٣٩): ٦٨؛ ق (٥٠): ٢٠.

فَصعِق مَن في السموات ومَن في الأرض إلاّ مَن شاء اللّه ثمّ نُفخ فيه أُخرى فإذا هم قيام يَنظرون﴾ [١].

فإذا تهيّأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق، وهو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كَمُنت فيه لقبول الإشتعال، والصور البرزخيّة كالسراج مشتعلة بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتمرّ على تلك الصور فتُطفئها، وتمرّ النفخة التي تليها ـ وهي الأُخرى ـ على الصور المستعدّة للاشتعال ـ وهي النشأة الأُخرى ـ فتشتعل بأرواحها فإذا هم قيام ينظرون، فتقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها اللّه، فمِن ناطقٍ بالحمد للّه، ومِن ناطق يقول: «مَن بعثنا مِن مرقدنا»، ومِن ناطق بـ«الحمدُ للّه الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور» وكلٌّ ينطق بحسب عمله وحاله وما كان عليه، وينسى حاله في البرزخ، ويتخيّل أنّ ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ، وقد كان عند موته وانتقاله إلى البرزخ كالمستيقظ هناك، و أنّ الحياة الدنيا كانت له كالمنام، وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا والبرزخ أنّه منام في منام [٢]، انتهى كلامه.

ولايخفى عليك أنّه يظهر من كلامه تفسير الصُّور أوّلاً بالقرن، ومن قوله: والصور بسكون الواو قُرئ بانفتاحها جمع الصورة، تفسيره بمعنى جمع الصورة، وأنّه جمع بين المعنَيين، وذكر لكون النفخ في الصور سبباً للإماتة والإحياء وجهاً عقليّاً مرموزاً هو أعلم به.

الصراط

ومن تلك الأحوال والأمور: الصراط، وهو ممّا أخبر به الشرع، ووردت به أخبار

---

١ ـ الزمر (٣٩): ٦٨.

٢ ـ الشواهد الربوبيّة /٢٩٦ ـ ٢٩٧ و فيه: قرنٌ من نور التقمه إسرافيل... و قُرئ بانفتاحها أيضاً... و الصور البرزخيّة كالسُّرج ... ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ.

كثيرة صريحة، وفي الآيات القرآنيّة أيضاً دلالة عليه.

قال الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمة في «اعتقاداته»: «إعتقادنا في الصراط أنّه حق، وأنّه جسر جهنّم، وأن عليه يمرّ جميعُ الخلق، قال اللّه عزّوجلّ: ﴿وإن منكم إلّا واردُها كان على ربِّكَ حتماً مقضيّاً﴾[1] والصراط في وجه اسم حُجج اللّه، فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم أعطاه اللّه جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنّم يوم القيامة. وقال النبيّ ﷺ، لعليّ عليه السلام: يا عليّ، إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبرئيل على الصراط، فلايجوز على الصراط إلّا مَن كانت معه براءة بولايتك»[2]، انتهى.

وقال الشارح القوشجيّ في شرح التجريد: وأمّا الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح أنّه جسرٌ ممدود على متن جهنّم، يرده الأوّلون والآخرون، أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، ويُشبه أن يكون المرور عليه هو المراد من ورود كلّ أحد النار، على ما قال تعالى: ﴿وإن منكم إلّا وارِدُها﴾[3] وأنكره القاضي عبد الجبّار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنّه لايمكن الخُطور[4] عليه، ولو أمكن ففيه تعذيبٌ ولا عذاب على المؤمنين والصُّلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد طريق الجنّة المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿سيهديهم ويُصلح بالَهم﴾[5] وطريق النار المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿فاهدُوهم إلى صراطِ الجَحيم﴾[6].

وقيل: المراد الأدلّة الواضحة. وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة وغيرهما. وقيل: الأعمال الرديّة التي يُسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنّه يمرّ عليها، ويطول المرور لكثرتها ويقصر لقلّتها.

والجواب، أنّ إمكان العبور ظاهر، كالمشي على الماء والطيران في الهواء، غايته أنّه مخالفة العادة، ثمّ اللّه تعالى يسهّل الطريق على المارّين، كما جاء في الحديث أنّ منهم مَن

---

١ ـ مريم (١٩): ٧١.

٢ ـ الاعتقادات /٨٧، الطبعة الحجريّة.

٣ ـ مريم (١٩): ٧١.

٤ ـ الخطور أي العبور.

٥ ـ محمّد (٤٧): ٥.

٦ ـ الصافّات (٣٧): ٢٣.

يمرّ كالبرق الخاطف، ومنهم مَن يمرّ كالرّيح الهابّة، ومنهم هو كالجراد، ومنهم من يجرّ رجلاه ويتعلّق يداه، ومنهم من يخرّ على وجهه»[١] انتهى.

وقال الغزاليّ في رسالته المسمّاة بـ«المضنون على غير أهلها»: وأمّا الصراط فهو عبارة عمّا لا مناسبة بين دقّته ودقّة الشعر، وحدّته وحدّة السّيف، فهو في الدّقة كالخطّ الهندسيّ، والصّراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق المتضادّة، ولذا أمرنا اللّه بالدّعاء له في سورة الفاتحة، حيث قال: ﴿اهدِنا الصّراطَ المستقيم﴾[٢]، وقال في حقّ المصطفى ﷺ: ﴿وإنّك لَعَلى خُلُقٍ عظيم﴾[٣]. مثال ذلك السّخاوة بين التّبذير والإسراف والبُخل، والشّجاعة بين التّهور والجُبن، والتّواضع بين التّكبر والدّناءة، والعفّة بين الشّهوة والجُمود، فلهذه الأخلاق طَرَف إفراط وتفريط، وهما مذمومان، والوسط ليس من الإفراط ولا من التّفريط، فهو في غاية البُعد من كلّ طرف، فلذا قال النبيّ ﷺ: «خيرُ الأمور أوسطُها» ومثال ذلك الوسط الخطّ الهندسيّ بين الظلّ والشّمس.

والتّحقيق في ذلك أنّ كمال الآدميّ في المشابهة بالملائكة وهم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادّة وليس في إمكان الانفكاك عنها بالكلّيّة، فكلّفه اللّه تعالى ما يُشبه الانفكاك وهو الوسط، فإنّ الفاتر لا حارّ ولا بارد، والعوديّ لا أبيض ولا أسود، فالبُخل والتّبذير من صفات الإنسان، والمقتصد السخيّ كأنّه لا يبخل ولا يبذّر، فالصّراط المستقيم هو الوسطُ الحقّ بين الطّرفين الذي لا مَيل له إلى أحد الجانبين، وهو أدقّ من الشعر، والذي يطلب غاية البُعد من الطرفَين، فيكون على الوسط، ولو فرضنا حلقة حديدة محاطة بالنار وقعت فيها نملة، فهي تهرب بطبعها عن الحرارة، ولاتهرب إلّا إلى المركز، لأنّه الوسط الذي هو غاية البُعد من المحيط المُحرق، وتلك النقطة لا عرض لها، فإنّ الصراط المستقيم لا عرض له، وهو أدقّ من الشعر، وبذلك خرج من القوّة البشريّة الوقوف عليه، فلا جَرم، يرد أمثالنا النار بقدر ميله عنه، كما قال تعالى: ﴿وإن منكم إلّا وارِدُها كان على ربّك حتماً

---

١ ـ راجع شرح التجريد للقوشجيّ /٤٢٤ ـ ٤٢٥.

٢ ـ الفاتحة (١): ٦.

٣ ـ القلم (٦٨): ٤.

مَقضيّاً﴾[١]. وقال: ﴿ولن تَستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حَرصتم فلاتَميلوا كلَّ المَيل﴾[٢]، فإن العدل بين المرأتين في المحبّة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه صراط الآخرة من غير ميل. وجاء في الحديث: «يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف»[٣] انتهى كلامه، ومثله كلام بعضهم.

الصراط الدنيويّ

وأقول: لايخفى عليك بعد التدبّر فيما ورد في الشرع من الآيات والأحاديث أنّ الصراط صراطان: دنيويّ وأُخرويّ.

أمّا الدنيويّ، أي الصراط المستقيم الذي ورد به الشرع، فقد قال كثير من أهل الشرع إنّه هو التوحيد، لأنّه الصراط الذي كان عليه جميع الأنبياء والأولياء، وبُعثوا كلّهم لأجل دعوة الخلق إليه، وكذا لأجل منع العباد عن الميل إلى أحد طرفيه، أي إلى يمينه أو شماله، أي الشرك الجليّ والخفيّ، كما ورد في الخبر أنّ اليمين والشمال مضلّتان[٤]. وقالوا: إنّه يشهد بذلك آيات وأخبار، كما قال تعالى:

﴿وإنّك لتَهدي إلى صراطٍ مستقيم * صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى اللّه تصيرُ الأمور﴾[٥].

وقال: ﴿قُل إنّني هَداني ربّي إلى صراطٍ مستقيم ديناً قِيَماً مِلّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المُشركين﴾[٦].

---

١ ـ مريم (١٩): ٧١.
٢ ـ النساء (٤): ١٢٩.
٣ ـ بحارالأنوار ٩٤/٥١.
٤ ـ عوالي اللئالي ٤/١١٠، وفيه: مضلّة.
٥ ـ الشورى (٤٢): ٥٢ ـ ٥٣.
٦ ـ الأنعام (٦): ١٦١.

وقال: ﴿فاستمسك بالّذي أُوحي إليك إنّك على صراط مستقيم﴾ [١].

وقال: ﴿وإنّ اللّه ربّي وربّكم فاعبدوه هذا صراطٌ مستقيم﴾ [٢].

وقال: ﴿اهدنا الصراطَ المستقيم * صراطَ الذين أنعمتَ عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [٣].

حيث إنّ الظاهر أنّ صراط الذين أنعمت عليهم، صراط الأنبياء والأولياء عليهم السلام وتابعيهم من أهل التوحيد، كما قال تعالى: ﴿أُولئك الذين أنعم اللّه عليهم من النبيّين من ذريّة آدم وممّن حملنا مع نوح ومن ذريّة إبراهيم وإسرائيل وممّن هدينا واجتبينا﴾ [٤].

و قال : ﴿و مِن آبائهم و ذرّيّاتهم و إخوانهم و اجتبيناهم و هَديناهم إلى صراطٍ مستقيم﴾ [٥].

وقال: ﴿فأُولئك مع الذين أنعم اللّهُ عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحَسُن أُولئك رفيقاً﴾ [٦]، وحينئذ يكون طريق المغضوب عليهم طريق المنحرفين عن التوحيد الذي الانحراف عنه ضلال وموجب لغضب اللّه تعالى والدخول في النار، كالمشركين والكفّار وكاليهود والنّصارى، كما ورد في التفسير أيضاً، وقد قال تعالى في شأن الكفار:

﴿وإنّ الذين لا يُؤمنون بالآخرة عن الصِّراط لناكبون﴾ [٧].

وفي شأن الظالمين: ﴿ولا تركَنوا إلى الذين ظَلَموا فتمسّكم النار﴾ [٨].

---

١ ـ الزخرف (٤٣) : ٤٣.
٢ ـ مريم (١٩) : ٣٦.
٣ ـ الفاتحة (١) : ٦ ـ ٧.
٤ ـ مريم (١٩) : ٥٨ .
٥ ـ الأنعام (٦) : ٨٧ .
٦ ـ النساء (٤) : ٦٩.
٧ ـ المؤمنون (٢٣) : ٧٤.
٨ ـ هود (١١) : ١١٣.

وفي شأن اليهود: ﴿مَن لعنه اللّه وغَضِب عليه وجعل منهم القِردة والخنازير﴾[١].

وفي شأن النصارى: ﴿قد ضلّوا من قَبْلُ وأضلّوا كثيراً﴾[٢].

وقد ورد في الخبر أنّ النبي ﷺ خطّ خطّاً، وخطّ حواليه خطوطاً، ثمّ أشار إلى الخط الأوسط فقال: «وانّ هذا صِراطي مستقيماً فاتّبعوه»، ثمّ أشار إلى الخطوط حوله فقال: ﴿ولا تتّبعوا السُّبُلَ فتفرّقَ بكم عن سَبيله ذٰلكم وصّيكم به لعلّكم تتّقون﴾[٣].

وقال بعضهم: إنّ الصراط المستقيم هو الإسلام، وهو المرويّ عن ابن عبّاس وجابر ومقاتل.

وروى الحارث بن الأعور عن عليّ عليه السلام، أنّه قال: الصراط المستقيم هو القرآن؛ وهو المنقول عن ابن مسعود أيضاً.

وقال محمّد بن الحنفيّة: إنّه هو الدين القويم[٤].

قال أبو بريدة الأسلميّ: هو طريق محمّد وآل محمّد عليهم السلام.

وعلى ذلك ينبغي أن يُحمل ما نقلناه عن ابن بابويه آنفاً، من أنّ الصراط في وجه، اسم الحُجج عليهم السلام، يعني أنّ الصراط المستقيم هو طريقهم ومعرفتهم والانقياد لهم والاهتداء بهُداهم.

وقال شهر بن حوشب: إنّ الذين أنعمت عليهم هم صحابة رسول اللّه وأهل بيته، ويُستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

وقال بعضهم: إنّه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فأُولئك مع الذين أنعم اللّه عليهم من النبيّين والصّدّيقين والشّهداء والصّالحين وحَسُن أُولئك رفيقاً﴾[٥]. حيث ورد في الخبر هكذا: النبيّين، محمّد، والصدّيقين علي بن أبي طالب؛ والشهداء حمزة وجعفر؛ والصالحين الأئمة

---

١ ـ المائدة (٥): ٦٠.

٢ ـ المائدة (٥): ٧٧.

٣ ـ الأنعام (٦): ١٥٣.

٤ ـ انظر: الصراط المستقيم للبياضيّ ١/٢٨٤.

٥ ـ النساء (٤): ٦٩.

الهداة، وحَسُن أولئك رفيقاً، مهديّ هذه الأمةعليه السلام.

وقال عبد اللّه بن عبّاس: هم قوم موسى وعيسىعليهما السلام، قبل أن حرفّوا التوراة والإنجيل، ويُستفاد منه أنّ الصّراط المستقيم طريقهم.

وقال بعض العارفين: إنّ الصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق الحميدة والذّميمة، كالسّخاوة بين البخل والتّبذير، والشّجاعة بين الجبن والتهوّر، إذ هذه الأخلاق الحميدة لها طرفا إفراط وتفريط، وهما مذمومان، حيث إنّ اليمين والشّمال مضلّتان، وبين الإفراط والتّفريط هو غاية البُعد من الطّرف كالنّقطة من الدّائرة، وعبّر الشّرع عن ذلك بالصّراط المستقيم، وأمر اللّه تعالى نبيّهعليه السلام بالاستقامة عليه، كما قال تعالى: ﴿فاستقِم كما أُمرت﴾[1]، وقال النّبيّصلى الله عليه وآله: «شيّبتني سورةُ هود»[2]، وهو إشارة إلى هذه الآية في تلك السّورة، وإشارة إلى صعوبة تحصيل هذه الدّرجة التّي هي الاستقامة على هذا الصراط المستقيم.

وهذا الذي ذكرنا، إنّما هو ذِكر جملة من الأقوال في معنى الصّراط المستقيم، وهذه الأقوال، وإن كانت تُرى بظاهرها مختلفة، إلّا أنّه لا اختلاف في الحقيقة، لكون مرجعها إلى أمر واحد، أي الدّين القويم الذي هو الإسلام.

الصّراط الأُخرويّ

كما دلّ عليه الأخبار الصّريحة التي هي غير قابلة للتّأويل، ودلّ عليه الآيات القرآنيّة أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿وإن مِنكم إلّا واردُها﴾[3]، بناء على ما فسّره كثير من المفسّرين، من أنّ المراد بورود جميع المكلّفين النّار، إشراف الكلّ عليها حين مرورهم على الصّراط الممدود على متن جهنّم، وإن كان لبعضهم دخولٌ فيها أيضاً.

---

١ ـ هود (١١): ١١٢.

٢ ـ تفسير الصافي، طبع الإسلامية ١/٨١٥ ذيل الآية ١١٣ من سورة هود، و فيه: فاستقِم كما أُمرت... عن ابن عبّاس: ما نزلت آية كان أشقّ على رسول اللّهصلى الله عليه وآله من هذه الآية، لهذا قال شيّبتني هود والواقعة وأخواتها.

٣ ـ مريم (١٩): ٧١.

وبالجملة، قال به العلماء من أهل الإسلام، وقالوا إنّه يجب الإيمان به لكونه ممّا نطق الشرع بوجوده، وكاد وجوده أن يكون ضروريّاً في الدين القويم، فهو جسر ممدود على متن جهنّم أدقّ من الشعر، وأحدّ من السّيف، أي جسم كذلك، وهو مع كونه ممّا نطق به الشرع لا امتناع فيه عقلاً، وما ذكره مُنكروه في امتناعه، كما نقله الشارح القوشجيّ من القاضي عبد الجبّار وكثير من المعتزلة في ذلك، مندفع بما أجابه هو عنه كما مضى ذِكره.

والحاصل أنّ ما تمسّك به مُنكره من عدم إمكان العبور عليه، وأنّ فيه تعذيباً للمارّين ولا عذاب على المؤمنين مندفع.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك الجسر الممدود، حيث كان جسماً من أجسام الآخرة التي هي مخالفة بالحقيقة لأجسام الدّنيا، وكانت أبدان المكلّفين المعادين وأقدامهم أيضاً من جنس تلك الأجسام الأُخرويّة، فلا امتناع في أن يمرّوا بتلك الأقدام الأُخرويّة على ذلك الجسر الممدود الأخرويّ، وقياس ذلك على الأجسامِ الدّنيويّة من جهة عدم إمكان المرور بالأقدام الدّنيويّة على الجسم الكذائيّ الدّنيويّ قياس الغائب على الشّاهد، ولا وجه له.

على أنّ ذلك في الدّنيا أيضاً ليس بممتنع بالذّات، بل هو ممتنع عاديّ، وجاز في حكمة اللّه تعالى خَرْق العادة في كثير من الأمور لحكمة ومصلحة اقتضته، وكما جاز ذلك في الدّنيا، كذلك جاز في الآخرة أيضاً على تقدير تسليم كون ذلك فيها ممتنعاً عاديّاً أيضاً.

وأمّا الثاني، فلأنّه إذا كان مرور المؤمنين والصّلحاء على ذلك الجسر كالبرق الخاطف، أو كالرّيح الهابّة، كما ورد في الخبر، فمن أين يكون لهم فيه عذاب؟

نعم، العذاب إنّما يكون لغير المؤمنين الذين يكون مرورهم عليه بصعوبة ومشقّة، كما دلّ الخبر عليه أيضاً، ولا ضير فيه، بل ربّما يمكن أن يكون من جملة الحكمة في وجود ذلك الجسر، وتكليف هؤلاء بالمرور عليه تعذيبهم، كالحكمة في وجود جهنّم وإدخالهم فيها.

وحيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ مَن أوَّل الصراطَ الأخرويّ بالصّراط المستقيم

الدّنيويّ، كالغزاليّ وأشباهه، وكذا من قال بأن المراد الأدلّة الواضحة أو العبادات، حيث إنّ ذلك أيضاً يؤول إلى التّأويل بالصراط الدّنيويّ؛

إن كان مرادهم بذلك أنّه لايكون في الآخرة ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم أصلاً ولا تكليف المكلّفين بالمرور عليه قطعاً، بل إنّ الأخبار الواردة فيه كناية عن أنّ مَن استقام في الدّنيا على الصّراط المستقيم يكون بعيداً في الآخرة عن النّار وقريباً من الجنّة على تفاوت مراتب استقامته، وأنّ من نكب في الدّنيا عن الصّراط المستقيم وانحرف عنه يكون حاله بالعكس على تفاوت مراتب انحرافه، فهذا خلاف ما نطق به الشّرع، بل هو إنكار ما هو ضروريّ أو كالضروريّ فيه.

وإن كان مرادهم بذلك أنّ الصراط الأُخرويّ هو مظهر الصراط الدنيويّ، يعني أنّ حقيقة الصّراط الدّنيويّ التي هي في الدّنيا بصورة الدّين القويم، تظهر في الآخرة بصورة ذلك الجسر الممدود، فله وجه.

وتوجيهه أن يقال: إنّك قد عرفت فيما تلونا عليك سابقاً في باب تجسيم الأعمال، أنّه يجوز أن يظهر حقيقة كلّيّة تارة بصورة كصورة العَرَض القائم في موضوع، وتارة بصورة أخرى كصورة الجوهر المستغني عن الموضوع، وأنّه يجوز أن يكون حقيقة العقائد والأعمال والأفعال هي في النّشأة الدّنيويّة بصورة المعاني والأعراض تظهر فيما بعد الموت بصورة الأعيان والجواهر والأجسام صورة بهيّة أو مؤلمة جزاءً لذلك، أمّا في النشأة البرزخيّة فبصورة الأعيان المثاليّة، وأمّا في النّشأة الأخرويّة فبصورة الأعيان والأجسام الأخرويّة، وأنّه لا امتناع في ذلك، حتّى أنّه يجوز أن يكون أصل الجنّة والنّار بما فيهما مظاهر للعقائد والأعمال الحسنة أو السّيئة.

وعلى هذا فجاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو عبارة عن الإسلام والدّين القويم، وعبارة عن مجموع العقائد والأفعال والأعمال والأمور الخاصّة الحقّة تظهر في النّشأة الأخرويّة بصورة ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم الذي هو أدقّ من الشّعر وأحدّ من السيف، ويكون وجه المناسبة بين الظاهر والمُظهر، بأنّه حيث كان هو في النّشأة الدّنيويّة طريقاً وسطاً كالخطّ المستقيم الهندسيّ الذي لا عرض له، كما أشار إليه

النبيّ ﷺ فيما رُوي عنه ﷺ، وكان الانحراف عنه أدنى انحراف، والميل عنه إلى يمينه وشماله اللّتين هما كالخطوط حول ذلك الخط المستقيم التي أشار إليها ﷺ في ذلك الحديث فقال: «ولا تتّبعوا السُّبل فتفرّق بكم عن سبيله» وقوعاً في الضّلالة، كما يدلّ عليه التفرّق عن السّبيل في الآية، وما ورد أنّ اليمين والشمال مضلّتان، ودخولاً في الشّرك والكفر، كما قال تعالى: ﴿وإنّ الذين لايُؤمِنونَ بالآخرةِ عن الصِّراط لَناكِبُون﴾ [1]، كان بهذا الاعتبار أدقّ من الشعر، وكأنّه ممدود على متن الضلالة والشّرك والكفر. وحيث كان في النّشأة الدّنيويّة بهذه الحالة والصّفة، كان مظهره في النّشأة الأخرويّة، أي ذلك الجسر بهذه الصّفة أيضاً، أي ممدوداً على متن جهنّم التي هي مظهر الضّلالة والشّرك، وأدقّ من الشّعر، بحيث يكون الانحراف عنه أدنى انحراف وقوعاً في جهنّم.

وكذلك أنّه حيث كان في النّشأة الدّنيويّة مع دقّته ومدّه على متن الشّرك والضّلال أحدّ من السّيف، حيث إنّ الإكباب والسّقوط عليه موجب للهلاك، كالهلاك بالسّيف الذي يوقع عليه، كما قال تعالى: ﴿أفمن يَمشي مُكبّاً على وَجهه أهدى أم مَن يمشي سَويّاً على صِراطٍ مُستقيم﴾ [2]، كان مظهره في الآخرة أيضاً كذلك، حيث إنّ من لم يستقم عليه وخرّ على وجهه يكون ذلك سبباً لهلاكه، لسقوطه على ما هو أحدّ من السّيف، كما ورد أنّ من وقف عليه شقّه بنصفين، وكذلك أنّه حيث كان سلوكه والاستقامة عليه في الدّنيا سبباً لدخول الجنّة، كان الدّخول في الجنّة في الآخرة بحيث لايحصل إلّا بالمرور على ذلك المظهر، أي الجسر حتّى يدخل الجنّة، فهو كما كان في الدّنيا طريقاً إلى الجنّة كان في الآخرة أيضاً كذلك، لايحصل الدّخول فيها إلّا بالمرور عليه، وكان من جُملة الحِكَم المتعالية في وجود ذلك الجسر، وفي تكليف العباد بالمرور عليه أن يظهر أنّ أيّاً منهم كان في الدّنيا مستقيماً على الصّراط المستقيم ليُثاب باستقامته الدّخول في الجنّة على تفاوت مراتب الاستقامة، وأنّ أيّاً منهم كان في الدّنيا منحرفاً عنها أو مُكبّاً على وجهه، ليعاقب بالدّخول في النّار على تفاوت مراتب الانحراف والإكباب.

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ٧٤.

٢ ـ المُلك (٦٧): ٢٢.

وبما ذكرنا يظهر لك أنّه لا امتناع في أن يكون الصّراط الأُخرويّ مظهراً للصّراط المستقيم الدّنيويّ كما ذكرنا. وكذلك يظهر سرّ الحديث الذي رواه ابن بابويه، من أنّه قال النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: يا عليّ إذا كان يوم القيامة»[1] الحديث.

حيث إنّ معرفة عليّ عليه السلام وولايته وانقياده والاقتداء بطريقته هو الصّراط المستقيم، فيكون من استقام عليه ولم ينحرف عنه ولم يَمِل إلى ولاية غيره من أئمّة الضلالة، يُعطى له براءة وجواز يمرّ به على ذلك الجسر الممدود، ومن كان بالعكس كان بالعكس، كما قال تعالى: ﴿ولا تَركَنوا إلى الذين ظَلَموا فتمَسَّكُمُ النّارُ﴾[2].

وفّقنا اللّه تعالى وسائر المؤمنين للاستقامة على صراط عليّ والاهتداء بهُداه، فإنّه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الأعراف والسّور

ومنها الأعراف والسّور، قال تعالى: ﴿وبَينهما حِجابٌ وعلى الأعراف رجالٌ يعرِفون كُلّاً بسيماهم ونادوا أصحاب الجنّة أن سلامٌ عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون * وإذا صُرِفت أبصارُهم تِلقاءَ أصحاب النّار قالوا ربّنا لاتجعلنا مع القوم الظّالمين﴾[3]، وقال: ﴿فضُرِب بينهم بسُورٍ له بابٌ باطِنُه فيه الرحمةُ وظاهِرُه مِن قِبَلِه العذابُ﴾[4].

وقال الطّبرسيّ رحمه الله في الجوامع، في تفسير الآية الأولى: «وبين الجنّة والنار، أو بين أهليهما حجاب، أي ستر ونحوه، فضُرب بينهم بسور. وعلى الأعراف، أي وعلى أعراف الحجاب، وهو السّور المضروب بين الجنّة والنّار، وهي أعاليه جمع عَرف مستعار من عَرْف الفَرَس والدّيك، رجال. الصادق عليه السلام الأعراف: كثبان بين الجنّة والنّار يُوقَف عليها كلّ نبيّ وكلّ خليفة نبيّ مع المذنبين من أهل زمانه، كما يقف صاحب الجيش مع الضّعفاء

---

١ ـ مرّ الحديث بأسره نقلاً عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ره)، فراجع.

٢ ـ هود (١١): ١١٣.

٣ ـ الأعراف (٧): ٤٦ ـ ٤٧.

٤ ـ الحديد (٥٧): ١٣.

من جُنده، وقد سيق المُحسنون إلى الجنّة، فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه: انظروا إلى إخوانكم المُحسنين وقد سيقوا إلى الجنّة. فيسلّم عليهم المذنبون، وذلك قوله: «سلامٌ عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون» أن يُدخلهم اللّه إيّاها بشفاعة النبيّ والإمام، وينظر هؤلاء المُذنبون إلى أهل النار، فيقولون: «ربّنا لاتجعلنا.. إلى آخره. وقيل: إنّهم قوم قد استوت حسناتُهم وسيّآتهم، فجُعلوا هنالك حتّى يقضي اللّه فيهم ما شاء ويُدخلهم الجنّة، يعرفون كلّاً من زُمَر السّعداء والأشقياء بسيماهم: بعلامتهم التي أعلمهم اللّه بها. وإذا صُرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار، ورأوا ما هم فيه من العذاب، استعاذوا باللّه وقالوا: «ربّنا لاتجعلنا معهم»[١]. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وقال أيضاً في تفسير الآية التّالية لهذه الآية، أعني قوله تعالى «ونادى أصحابُ الأعراف» الآية: «أنّه روى الأصبغ ابن نُباتة عن أميرالمؤمنين عليه السلام، أنّه قال: نحن نوقف يوم القيامة بين الجنّة والنار، فمَن نصرنا عرفناه بسيماه فأدخلناه الجنّة، ومن أبغضنا عرفناه بسيماه فأدخلناه النار»[٢] انتهى.

وقال في تفسير الآية الثّانية: فضرب بين المؤمنين والمنافقين بسور، أي حائط حائل بين شقّ الجنّة وشقّ النّار، لذلك السّور باب لأهل الجنّة يدخلون فيه، باطنه: باطن السّور أو الباب وهو الشقّ الذي يلي الجنّة فيه الرحمة أي الجنّة، وظاهره ما ظهر لأهل النار من قِبله من عنده، ومن جهة العذاب هو النار»[٣]. انتهى موضع الحاجة أيضاً.

وقريب ممّا ذكره كلام الزمخشريّ[٤] والبيضاويّ في تفسير السّور والأعراف والرجال الذين على الأعراف، ولاتغاير إلّا في بعض أمور لايختلف به أصل المقصود، وهو وجود السّور والأعراف والرّجال على الأعراف، والظّاهر أنّه لا خلاف بين العلماء من أهل الإسلام في وجود ذلك، كما هو منطوق الآية أيضاً، فيجب الإيمان به لذلك. واختلافهم

---

١ ـ جوامع الجامع ١/٤٣٨ ـ ٤٣٩.

٢ ـ جوامع الجامع ١/٤٤٠.

٣ ـ جوامع الجامع ١/٤٨١.

٤ ـ تفسير البيضاويّ ٣/١١.

في تفسير الرّجال مع كونه ممّا لايقدح في أصل المقصود يمكن الجمع بأنّه يجوز أن يكون على الأعراف كلتا الطّائفتين جميعاً، أمّا الأنبياء والخلفاء فبأن يكونوا ـ مع كون منازلهم في الجنّة، وفي أعلى علّيّين منها ـ على الأعراف مع المذنبين من أهل زمانهم في يوم الحساب، والوقوف أو بعد ذلك أيضاً في بعض الأحيان للحكمة التي تضمّنتها الآية. وأمّا الذين استوت حسناتُهم وسيّئاتهم، فبأن يكون منازلهم على الأعراف أو فيها، ويمكثوا فيها إلى أن يشاء اللّه تعالى. وهذا الجمع هو الذي يدلّ عليه كلام ابن بابويه في «اعتقاداته».

قال: «اعتقادنا في الأعراف، أنّه سور بين الجنّة والنار، عليه رجال يعرفون كلّاً بسيماهم، والرّجال هم النبيّ والأوصياء عليهم السلام، لايدخل الجنّة إلّا مَن عرفهم وعرفوه، ولايدخل النّار إلّا مَن أنكرهم وأنكروه، وعند الأعراف المُرجون لأمر اللّه، إمّا يعذّبهم أو يتوب عليهم»[١] انتهى. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

الكتاب والحساب والميزان والسؤال

ومنها الكتاب والحساب والميزان: قال تعالى في الكتاب: ﴿وكُلَّ إنسانٍ ألزَمْناه طائرَه في عُنُقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيٰه منشوراً * اقرأ كتابَك كَفَى بنفسِك اليومَ عليك حسيباً﴾[٢]،

وقال تعالى: ﴿يومَ نَدْعُوا كلَّ أُناسٍ بإمامهم فمن أُوتِيَ كتابَه بيَمينه فأُولئكَ يَقرؤون كتابَهم ولايُظلمون فتيلاً * ومَن كان في هذه أعمى فهو في الآخرةِ أعمى وأضلُّ سَبيلاً﴾[٣].

وقال: ﴿ووُضع الكتابُ فترى المجرمينَ مُشفقين ممّا فيه ويقولون يا وَيلَتَنا ما لِهذا الكتاب لايُغادر صغيرةً ولاكبيرةً إلّا أحصاها ووَجَدوا ما عَمِلوا حاضراً ولا يَظلِم ربُّك أحداً﴾[٤].

---

١ ـ الاعتقادات للصدوق /٨٧.

٢ ـ الإسراء (١٧) : ١٣ ـ ١٤.

٣ ـ الإسراء (١٧) : ٧١ و ٧٢.

٤ ـ الكهف (١٨) : ٤٩.

وقال: ﴿ووُضع الكتاب وجيء بالنّبيّين والشُهداءِ وقُضِيَ بينهم بالحقّ وهم لايُظلمون * ووُفّيت كلُّ نفسٍ ما عَملت وهو أعلم بما يفعلون﴾.[١]

وقال: ﴿وترى كلَّ أُمّةٍ جاثية كلُّ أُمّةٍ تُدعى إلى كتابها اليومَ تُجزَون ما كنتم تعملون * هذا كتابُنا يَنطِق عليكم بالحقّ إنّا كُنّا نستنسِخ ما كنتم تعملون﴾[٢]،

وقال: ﴿وكلُّ صغيرٍ وكبيرٍ مُستَطَر﴾[٣]،

وقال: ﴿يومَ يبعثهم اللّهُ جميعاً فيُنبّئهم بما عملوا أحصاهُ اللّهُ ونَسوه واللّهُ على كلّ شيءٍ شهيد﴾[٤].

وقال: ﴿يَومئذٍ تُعرَضون لاتَخفى منكم خافيةٌ * فأمّا مَن أُوتِي كتابَه بيَمينه فيقول هاؤمُ اقرأوا كتابِيَه * إنّي ظننتُ إنّي مُلاقٍ حِسابِيَه * فهو في عيشة راضية * في جنّةٍ عالية * قطوفها دانية * كُلُوا واشربوا هَنيئاً بما أسلَفتم في الأيّام الخالية * وأمّا من أُوتي كتابَه بشماله فيقول يا ليتَني لم أُوتَ كتابيه﴾ الآية.[٥]

وقال: ﴿فأمّا مَن أُوتي كتابَه بيمينه * فسوف يُحاسَب حِساباً يسيراً * وينقلب إلى أهله مسروراً * وأمّا من أُوتي كتابه وراء ظهره * فسوف يدعوا ثُبوراً * ويَصلىٰ سعيراً﴾[٦].

وقال: ﴿وإنّ عليكم لَحافظين * كِراماً كاتبين * يعلمون ما تفعلون * إنّ الابرار لَفي نعيمٍ * وإنّ الفجار لَفي جحيم﴾[٧].

وقال: ﴿كلّا إنّ كتابَ الفُجّار لفي سِجّين * وما أدراك ما سِجّين * كتابٌ مرقومٌ * وَيْلٌ يومئذ للمكذّبين﴾[٨]،

---

١ ـ الزمر (٣٩): ٦٩ و ٧٠.
٢ ـ الجاثية (٤٥): ٢٨ و ٢٩.
٣ ـ القمر (٥٤): ٥٣.
٤ ـ المجادلة (٥٨): ٦.
٥ ـ الحاقّة (٦٩): ١٨ ـ ٢٥.
٦ ـ الانشقاق (٨٤): ٧ ـ ١٢.
٧ ـ الانفطار (٨٢): ١٠ ـ ١٤.
٨ ـ المطفّفين (٨٣): ٧ ـ ١٠.

وقال: ﴿كلّا إنّ كتاب الأبرار لَفِي عِلِيّين * وما أدراك ما عِلّيّون * كتابٌ مرقوم * يَشْهَدُه المُقرّبون﴾.[١]

وقال تعالى في الحساب: ﴿وإن تُبدوا ما في أنفسكم أو تُخفوه يُحاسبكم به اللّه فيغفر لمَن يشاء ويعذّب من يشاء﴾[٢].

وقال: ﴿والذين لم يستجيبوا له لو أنّ لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به أولئك لهم سُوء الحساب﴾[٣].

وقال: ﴿اليومَ تُجزى كلُّ نفسٍ بما كسبت لا ظُلْمَ اليومَ إنّ اللّه سريعُ الحساب﴾[٤].

وقال: ﴿إن حِسابهم إلاّ على ربّي لو تشعرون﴾[٥].

وقال: ﴿يا بُنيّ إنّها إن تكُ مثقال حبّة من خردلٍ فتكن في صخرةٍ أو في السموات أو في الأرض يأتِ بها اللّهُ إنّ اللّه لطيفٌ خبير﴾[٦]

وقال: ﴿إنّي ظننتُ أنّي مُلاقٍ حِسابيَه﴾[٧]

وقال: ﴿فأمّا مَن أُوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيرا﴾[٨].

وقال: ﴿إنّ إلينا إيابهم * ثمّ إنّ علينا حسابهم﴾.[٩]

وقال تعالى في الميزان: ﴿والوزنُ يومئذٍ الحقُّ فمَن ثَقُلت موازينُه فأُولئك هم المُفلِحون * ومَن خفّت موازينُه فأُولئك الذين خَسِروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾[١٠].

وقال: ﴿ونضعُ الموازينَ القِسطَ ليوم القيامة فلاتُظلَم نفسٌ شيئاً وإن كان مثقالَ حبّة من

---

١ ـ المطفّفين (٨٣) : ١٨ ـ ٢١.

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٨٤.

٣ ـ الرعد (١٣) : ١٨.

٤ ـ غافر (٤٠) : ١٧.

٥ ـ الشعراء (٢٦) : ١١٣.

٦ ـ لقمان (٣١) : ١٦.

٧ ـ الحاقّة (٦٩) : ٢٠.

٨ ـ الانشقاق (٨٤) : ٨.

٩ ـ الغاشية (٨٨) : ٢٥ ـ ٢٦.

١٠ ـ الأعراف (٧) : ٨ ـ ٩.

خردلٍ أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ [١]،

وقال: ﴿فإذا نُفخ في الصّور فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ ولا يتسائلون * فمن ثَقُلَت موازينُه فأُولئك هم المفلحون * ومن خفّت موازينه فأُولئك الّذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون * تلفَحُ وُجوهَهم النّارُ وهم فيها كالحون﴾ [٢]،

وقال: ﴿ووُضع الكتاب وجيء بالنّبيّين والشّهداء وقُضي بينهم بالحقّ وهم لايُظلمون ووُفّيت كلُّ نفسٍ ما عملت وهو أعلم بما يفعلون﴾ [٣]

وقال: ﴿اللّه الذي أنزل الكتاب بالحقّ والميزان وما يدريك لعلّ السّاعة قريب﴾ [٤]

وقال: ﴿فأمّا من ثَقُلت موازينُه * فهو في عيشةٍ راضية * وأمّا من خفّت موازينُه * فأُمّه هاوية﴾ [٥]

وقال: ﴿فمَن يعمل مِثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَه * ومَن يعمل مثقالَ ذرّةٍ شرّاً يره﴾ [٦]،

وقال: ﴿أُولئك الّذين كفَروا بآياتِ ربّهم ولقائه فحَبِطَت أعمالُهم فلا نُقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾. [٧]

الكتاب

فظاهر الشّرع كما هو ظاهر تلك الآيات المذكورة، وكذا ظاهر الأخبار، وهو قول المفسّرين وغيرهم من العلماء، إنّه عبارة عن صحيفة أعمال الخير أو الشرّ التي كتبتها الملائكةُ الحفظة للأعمال الكرام الكاتبون بأمر اللّه تعالى وحفظوها، وإنّه يخرج لكلّ

---

١ ـ الأنبياء (٢١): ٤٧.

٢ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠١ ـ ١٠٣.

٣ ـ الزمر (٣٩): ٦٩ ـ ٧٠.

٤ ـ الشورى (٤٢): ١٧.

٥ ـ القارعة (١٠١): ٦ ـ ٨.

٦ ـ الزلزلة (٩٩): ٧ ـ ٨.

٧ ـ الكهف (١٨): ١٠٥.

إنسان يوم القيامة كتابُه وصحيفة عمله «كتاباً يلقيه منشوراً»، ويُكلّف هو بقراءة ما فيه، وبما فعله من خير أو شرّ، فيقرأه ويعلم ما فعله ويعترف به، ويكون هو حسيباً على نفسه، وإنّه يكون ذلك الكتاب للأبرار منهم والسّعداء في علّيّين.

ومعناه كما ذكره المفسّرون: أنّ ما كتب من أعمالهم يكون في علّيّين، أي في ديوان الخير الذي دوّن فيه كلّ ما عمله المقرّبون والأبرار والمتّقون من الجنّ والإنس، حيث إنّ علّيّين اسم ذلك الدّيوان وعَلَمه، وفيه معنى العلوّ، سمّي بذلك إمّا لأنّه سبب الارتفاع إلى أعالي الدّرجات في الجنّة، وإمّا لأنّه مرفوع في السّماء السّابعة تحت العرش حيث يسكن الكروبيّون، ويشهد به قولُه تعالى: ﴿يَشهَدُه المقرّبون﴾[1].

وقيل: علّيّون اسم الجنة. وقيل: سدرة المنتهى. ويحتمل أن يكون معنى كونه في علّيّين كونه من جنس الأوراق والألواح العالية والصحف المكرّمة المرفوعة المطهّرة بأيدي سَفَرة كرام بررة.

وكذلك يؤتى ذلك الكتاب للسّعداء والأبرار بيمينهم، حيث إنّ إعطاء الكتاب باليمين علامة الرضا والخلاص، كما أنّ إعطاءه باليسار ووراء الظّهر علامة السّخط والهلاك.

أو لأنّ كتابهم لمّا كان من كتب الخيرات والحسنات التي يُكنّى عنها باليمين، فلذا يعطونه باليمين. أو لأنّهم حيث كانوا من أصحاب اليمين يؤتون كتابهم بها.

أو لأنّ كتابهم لمّا كان من كتب الخيرات وكان المَلَك الذي يكتب الخيرات والحسنات عند الترقوة اليمنى من الإنسان، كما أنّ المَلَك الذي يكتب السيّئات عند التّرقوة اليسرى منه كما ورد به الأخبار، فلذلك يُعطى كتابُهم بيمينهم.

وكذلك يكون ذلك الكتاب للفجّار في سجّين، ومعناه كما ذكره المفسّرون أيضاً: أنّ السجّين فيه معنى السّجن أي الحبس والضّيق، ومعنى كونه فيه كونه في جبّ من جهنّم أو في ديوان الشّر الذي دُوّن فيه أعمال الكفرة والفسقة من الجنّ والإنس، أو لأنّه مطروح،

---

١ ـ المطفّفين (٨٣) : ٢١.

كما روي أنّه تحت الأرض السّابعة في موضع وحش يشهده الشّياطين كما يشهد ديوان الخير الملائكة.

ويحتمل أيضاً أن يكون معناه أنّه من جنس الأوراق السّفلية والصّحائف الدنيّة القابلة للاحتراق.

وكذلك يؤتى ذلك الكتاب لبعض هؤلاء الفسقة والفجّار بشماله. ووجه المناسبة ظاهر، حيث إنّهم في مقابلة السّعداء والأبرار، وكلّ حكمة تقتضي إعطاء كتاب السّعداء بيمينهم، فمقابل تلك الحكمة يقتضي إعطاء كتاب هؤلاء المقابلين لهم بشمالهم. ولبعضهم وراء الظّهر، حيث إنّهم أُوتوا الكتاب، أي القرآن فنبذوه وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، فيعطون كتاب أعمالهم أيضاً وراء ظهرهم.

وقد ذكر بعض المفسّرين: أنّه يكون يمينه مغلولة إلى عُنقه، وشماله خلف ظهره، فيؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره. وعلى هذا المعنى فيؤتى كتابه بشماله أيضاً مع زيادة خزي وهَوان، ويكون الوجه في إعطاء كتابهم إيّاهم من وراء ظهرهم هو الوجه في إعطائه إيّاهم بشمالهم. واللّه تعالى يعلم.

وبالجملة، فالظّاهر أنّ الكتاب عبارة عن تلك الصّحيفة التي كتبها الكرام الكاتبون من أعمال المكلّفين، وكلّ صغير وكبير مُستَطَرٌ فيه ولايغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، ويكون للمؤمنين والسّعداء من جنس، وللفسقة والفجّار من جنس آخر كما ذُكر، وأنّ لكلّ مكلّف كتاباً كُتب فيه أعماله، وهذا مع كونه ممّا قد نطق به الشّرع لا مانع منه عقلاً، فيجب الايمان به. كما أنّ الشّرع قد نطق بتطائر الكتب أيضاً يوم القيامة على ما دلّ عليه أخبار صريحة في ذلك، ويدلّ عليه قولُه تعالى: ﴿وكلَّ إنسانٍ ألزمناه طائِرَه في عُنُقِه﴾[١]. على ما ذكره كثير من العلماء، بناء على أن يكون المراد بطائر الإنسان كتاب عمله الذي يطير، وبإلزامه في عُنقه تعليقه عليه. ولا مانع منه أيضاً عقلاً فيجب الإيمان به. وإن كان جمعٌ من مفسّري الخاصّة والعامّة فسّروا الطّائر بالعمل وما قُدّر للعبد من الخير

---

١ ـ الإسراء (١٧): ١٣.

والشّر، كأنّه طِير إليه من عشّ الغيب ووَكْر القدر لمّا كانوا يتيمّنون ويتشاءمون بسنوح الطائر وبُروجه، استُعير لِما هو سبب الخير والشّر من قدر اللّه وعمل العبد. وقالوا: إنّ لزومه في عُنق الإنسان أنّه لازم له لزوم الطَّوق في عُنقه، وأنّه سبب لزَينه أو شَينه كالقلادة والغلّ.

ثمّ إنّ هذا المعنى الذي ذكرنا للكتاب، وإن كان هو الظّاهر من الشرع وذهب إليه العلماء، إلّا أنّ بعضاً منهم قد أوّله أيضاً على وجه آخر.

قال البيضاويّ في قوله تعالى: ﴿ونُخرج له يومَ القيامة كتاباً يلقاه مَنشوراً﴾[١]: «إنّ الكتاب صحيفة عمله أو نفسه المنتقشة بآثار أعماله، فإنّ الأفعال الاختياريّة تحدث في النّفس أحوالاً، ولذلك يعيد تكرّرها لها مَلَكات»[٢]، انتهى.

وقال صدر الأفاضل في «الشواهد»: «الإشراق التاسع في نشر الكتب والصحائف. كلّ ما يدركه الإنسان بحواسّه يرتفع منها أثر إلى الروح ويجتمع في صحيفة ذاته وخزانة مُدركاته، وهو كتاب مُنطوٍ اليوم عن مشاهدة الأبصار، فيُكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة ممّا كان مسطوراً في كتاب لا يُجلّيها إلّا لوقتها، وقد مرّ أنّ رسوخ الهيئات وتأكّد الصّفات، وهو المسمّى عند أهل الحكمة بالمَلَكة، وعند أهل النّبوة والكشف بالمَلَك و الشيطان يوجب خلود الثّواب و العقاب...

فكلّ من فعل مثقال ذرّة من خير أو شرّ يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو صحيفة أعلى منها، وهو نشر الصّحائف وبسط الكتب، فإذا حان أن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف غطاء ورفع شواغل ما يورده هذه الحواسّ المُعبَّر عنه بقوله تعالى: ﴿وإذا الصّحف نُشِرَت﴾[٣] فيلتفت إلى صحيفة باطنه وصحيفة قلبه، فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب سرّه يقول عند ذلك: ﴿ما لهٰذا الكتاب لايُغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلّا أحصاها ووجدوا ما عَمِلوا حاضراً ولا يظلم ربُّك أحداً﴾[٤]، ومنشأ ذلك كما مرّ مراراً، أنّ الدّار الآخرة هي دار الحياة

---

١ ـ الإسراء (١٧): ١٣.

٢ ـ تفسير البيضاويّ ١٩٨/٣، و في لفظه: هي صحيفة عمله.. فإنّ الأعمال... لذلك يفيد تكريرها..

٣ التكوير (٨١): ١٠.

٤ ـ الكهف (١٨): ٤٩.

والإدراك لقوله تعالى: ﴿وإنّ الدارَ الآخرة لَهِيَ الحَيَوان﴾[1]، ومواد أشخاصها هي التأمّلات الفكريّة والتّصوّرات الوهميّة، فيتجسّم الأخلاق والنّيّات في الآخرة يوم تُبلى السّرائر، كما يتروّح الأعمال والأفعال في الأُولى، والفعل هاهنا مقدّم على المَلَكة، وهناك بالعكس، قال سبحانه في قصّة ابن نوح ﷺ ﴿إنّه عمل غيرُ صالح﴾[2] ففي الخبر: «خُلِق الكافر من ذمّ (ذنب) المؤمن».

وفي كلام فيثاغورس: اعلم أنّك ستعارَض لك في أقوالك وأفعالك وأفكارك، وسيظهر لك من كلّ حركة فكريّة أو قوليّة أو فعليّة صور روحانيّة أو جسمانية، فإن كانت الحركة غضبيّة أو شهويّة، صارت مادّة لشيطان يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاحظة النّور بعد وفاتك، وإن كانت الحركة عقليّة صارت مَلَكاً تلتذّ بمُنادمته في دُنياك، وتهتدي بنوره في أُخراك إلى جوار اللّه وكرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدّنيا وتجرّد عن مشاعر البدن، وكُشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة، والسّر علانية، والخبر عياناً، فيكون حديدَ البصر قارئاً لكتاب نفسه، بقوله تعالى: ﴿فكَشَفنا عنك غطاءَك فَبَصرُك اليومَ حديد﴾[3] وقوله: ﴿وكلّ إنسان ألزمناه طائرَه في عُنُقه ونُخرج له يومَ القيامة كتاباً يَلقاه منشوراً * اقرأ كتابَك كفى بنفسِك اليومَ عليك حسيباً﴾[4]، فمن كان من أهل السّعادة وأصحاب اليمين، وكان معلوماته أموراً مقدّسة، فقد أُوتي كتابه بيمينه من جهة علّيّين، إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين وما أدراك ما علّيّون، كتاب مرقوم، يشهده المقرّبون.

ومن كان من الأشقياء المردودين، وكان معلوماته مقصورة على الجزئيّات، فقد أُوتي كتابه من جهة سجّين، إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين، لكونه من المجرمين المنكوسين،

---

١ ـ العنكبوت (٢٩): ٦٤.

٢ ـ هود (١١): ٤٦.

٣ ـ ق (٥٠): ٢٢.

٤ ـ الإسراء (١٧): ١٣ ـ ١٤.

لقوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رُءُوسهم عند ربهم﴾[١]، في الحساب والميزان[٢]، انتهى كلامه.

قال المحقّق الطّوسي﵀ فيما يُنسب إليه من رسالة «المبدأ والمعاد» بهذه العبارة: «فصل هشتم در اشارت به صحائف اعمال وكرام الكاتبين ونزول ملائكه وشياطين بر نيكان وبدان».

قول وفعل مادام كه در دو كون اصوات و حركات باشند از بقا و ثبات بى نصيب بود، و چون به كون كتابت وتصوير آيند، باقى و ثابت شوند و هر كه قولى بگويد، يا فعلى بكند اثرى از او باقى ماند، وبه أين سبب تكرار اقتضاى اكتساب ملكه كند، كه با وجود آن ملكه معاودت به آن قول يا آن فعل آسان بود، واگر نه چنين بودى هيچ كس علم وصناعت نتوانستى آموخت وتأديب كودكان و تكميل ناقصان را فائده نبودى.آن اثرها كه از اقوال وافعال باشد محل آن كتابتها و تصويرها را كتاب افعال و صحيفه اعمال خوانند، چه اقوال و اعمال چون مشخص شوند كتابت باشد، چنان كه بيان كنيم، و كاتبان و مصوّران مكتوبات و مصوّرات كرام الكاتبين باشند. قومى كه بر يمين باشند حسنات اهل يمين نويسند، و قومى كه بر شمال باشند سيّئات اهل شمال نويسند: ﴿إذ يتلقّى المُتلقّيان عن اليَمين وعن الشّمال قعيد﴾[٣]. در خبر است كه هر كه حسنه كند از آن حسنه فرشته در وجود آيد، و او را مثاب دارد، و هر كه سيّئه كند از آن سيّئه شيطانى در وجود آيد، كه او را معذّب دارد، و خود در قرآن مى‌گويد: ﴿إنّ الذين قالوا ربُّنا اللّهُ ثمّ استقاموا تتنزّل عليهمُ الملائكةُ ألّا تخافوا ولا تحزنوا وأبشِروا بالجنّةِ التي كنتم تُوعدون * نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[٤].

---

١ ـ السجدة (٣٢): ١٢.

٢ ـ راجع: الشواهد الربوبيّة /٢٩٣ ـ ٢٩٥.

٣ ـ ق (٥٠): ١٧.

٤ ـ فصّلت (٤١): ٣٠ ـ ٣١.

و به مقابلِ آن: ﴿قُل هل أُنَبِّئكم على مَن تنزّل الشياطين * تنزّل على كلّ أَفّاك أثيم﴾[١].
و همچنين ﴿وَ مَن يَعْشُ عن ذِكرِ الرّحمنِ نُقَيِّض له شيطاناً فهو له قرين﴾[٢].

همين است كه به عبارت اهل بينش، ملك و شيطان هر دو يكى است.

و اگر نه بقا و ثبات آن ملكات بودى، خلود ثواب و عقاب را بر اعمال كه در زمان اندك كرده باشند وجهى نبودى، ولكن «إنّما يخلد أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار بالنّيّات»، پس هر كه مثقال ذره نيكى يا بدى كند، نيكى و بدى در كتابى مكتوب و مصوّر شود، ومؤبّد ومخلّد بماند. و چون پيش چشم دارند، كه ﴿وإذا الصحف نشرت﴾[٣]، كسانى كه از آن غافل بوده باشند، گويند: ﴿ما لهذا الكتاب لايُغادر صغيرةً ولا كبيرة إلّا أحصيها ووجدوا ما عَمِلوا حاضرا﴾[٤].

و همچنين در اخبار بسيار آمده است، كه از گفتن تسبيحى يا فعل حسنه مثلاً حورى بيافرينند كه در بهشت جاودانى از آن تمتع يابند. و در ديگر جانب همچنين از سيئات گناهكاران اشخاصى بيافرينند كه سبب محنت و عقوبت قومى باشند. چنان كه در قصّهٔ پسر نوح عليه السلام آمده است: ﴿إنّه عمل غير صالح﴾[٥]، و در بنى اسرائيل: ﴿ولقد نجّينا بني إسرائيل من العذاب المُهين * من فِرعَون إنّه كان عالياً من المُسرفين﴾[٦]. و در خبر است كه: «خُلق الكافر من ذنب المؤمن». و امثال آن بسيار است.

و اين جمله به حكم آن باشد كه ﴿وإنّ الدار الآخرةَ لَهِيَ الحَيَوان لو كانوا يعلمون﴾[٧]، پس هر چه در نظر اهل دنيا درآيد از وراء حجاب آن را غير حيوان بيند؛ چون حجاب

---

١ ـ الشعراء (٢٦): ٢٢١ ـ ٢٢٢.
٢ ـ الزخرف (٤٣): ٣٦.
٣ ـ التكوير (٨١): ١٠.
٤ ـ الكهف (١٨): ٤٩.
٥ ـ هود (١١): ٤٦.
٦ ـ الدخان (٤٤): ٣٠ ـ ٣١.
٧ ـ العنكبوت (٢٩): ٦٤.

غطاء از پیش برگیرد، که ﴿فکشفنا عنك غطاءَك فبصرُك اليوم حديد﴾[١]، و این آن‌گاه بود که از این حیات که به حقیقت مرگ است بمیرد، و به حیات آن جهان که مرگ این جهان است زنده شود، که: ﴿أَوَمَن كانَ مَيْتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمَن مَثَلُه في الظلمات ليس بخارجٍ منها﴾[٢]. آن را چنان بیند که باشد، و این است اجابت دعاء «اللهمّ أرِنا الأشياءَ كما هي» پس هر کسی را بعد از کشف غطاء و حدّت بصر کتاب خود بباید خواندن و حساب خود کردن، ﴿وكلّ إنسان ألزمناه طائرَه في عُنُقه ونُخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيٰه منشوراً * اقرأ كتابَك كفىٰ بنفسِك اليومَ عليك حسيباً﴾[٣]. اگر سابق الخیرات باشد، یا از اهل یمین به حکم «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون» کتابش از پیش یا از جانب راستش بدو دهند ﴿فأمّا مَن أُوتي كتابَه بيَمينه﴾[٤]. و اگر از جمله منکوسین باشد، ﴿ولو تَرى إذِ المجرمون ناكسوا رُءُوسِهم عند ربّهم﴾[٥]. یا از اهل شمال، کتابش از وراء ظهرش یا از جانب چپش به او دهند، ﴿وأمّا مَن أُوتيَ كتابَه وراءَ ظهره﴾[٦]. «وأمّا مَن أُوتي كتابه بشماله»[٧]، انتهى كلامه زيد اكرامه.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره البيضاويّ، في معنى الكتاب، وكذا ذهب إليه صدر الأفاضل وفصّله، إن كان القول به على سبيل الاحتمال، أي بأن جعل الأصل في معناه ما ذكرناه كما هو ظاهر الشّرع، ومع هذا قيل بهذا الاحتمال أيضاً فلا مانع منه، وإن حصر المعنى فيه، فلا يخفى أنّه خلاف ظاهر الشرع.

ولا يخفى عليك أيضاً أنّ ما ذكره المحقّق الطوسيّ ﷺ في معناه، وإن كان متضمّناً للتأويل، إلّا أنّه ليس فيه خروج عن ظاهر الشرع، بل هو تحقيق أنيق جامع لظاهر الشرع

---

١ ـ ق (٥٠) : ٢٢.
٢ ـ الأنعام (٦) : ١٢٢.
٣ ـ الإسراء (١٧) : ١٣ ـ ١٤.
٤ ـ الحاقّة (٦٩) : ١٩ ؛ الانشقاق (٨٤) : ٧.
٥ ـ السجدة (٣٢) : ١٢.
٦ ـ الانشقاق (٨٤) : ١٠.
٧ ـ المبدأ و المعاد / ٢٣ ـ ٢٥، ط تهران.

وباطنه. والله أعلم بالصواب.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده، فنقول:

الميزان

فقد اختلف في معناه.

قال الزمخشريّ في قوله تعالى: «والوزنُ يومئذٍ الحقّ»[١]: يعني وزن الأعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها، ورفعه بالابتداء، وخبره يومئذ، والحقّ صفته. أو الوزن يوم يسألُ اللهُ الأمم ورُسُلهم الوزن الحقّ أي العدل. وقرئ بالقسط.

واختُلف في كيفيّة الوزن، فقيل: توزن صحائف الأعمال بميزان له لسان وكفّتان ينظر إليه الخلائق، تأكيداً للحجّة وإظهاراً للنَّصفة وقطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم، فيعترفون بألسنتهم وتشهد عليهم أيديهم وأرجلُهم وجلودُهم، وتشهد بها عليهم الأنبياءُ والملائكة والأشهاد، كما تثبت في صحائفهم فيقرأونها في موقف الحساب.

وقيل هي عبارة عن القضاء السّويّ والحُكم العادل. فمَن ثَقُلت موازينه، جمع ميزان أو موزون فمن رجحت أعماله الموزونة التي لها وزن وقدر وهي الحسنات، أو ما وُزن به حسناتهم.

وعن الحسن: «وحقٌّ لميزانٍ توضع فيه الحسنات أن يثقل، وحقّ لميزان توضع فيه السيّئات أن يخفّ»[٢]، انتهى.

ومثله كلام الطبرسيّ في «الجوامع» في تفسير هذه الآية.

وقال البيضاويّ في تفسيرها: «والوزن أي القضاء أو وزن الأعمال، وهو مقابلتها بالجزاء، والجمهور على أنّ صحائف الأعمال توزن بميزانٍ له لسان وكفّتان ينظر إليه الخلائق إظهاراً للمعدلة، وقطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعترف بها ألسنتُهم،

---

١ ـ تفسير الكشّاف ٢/٦٧ ـ ٦٨.

٢ ـ نفس المصدر.

وتشهد بها جوارحهم. ويؤيّده ما روي أنّ الرجل يؤتى به إلى الميزان فيُنشر عليه تسعٌ وتسعون سجلّاً كلّ سجلّ مدّ البصر، فيخرج له بطاقة فيها كلمة الشهادة، فيوضع السّجلّات في كفّة والبطاقة في كفّة، فطاشت السّجلّات وثقلت البطاقة[1].

وقيل: توزن الأشخاص، لما روي أنّه ﷺ قال: إنّه ليأتي العظيمُ السمين يوم القيامة لا يزن عند اللّه جناحَ بعوضة.

«يومئذ» خبر المبتدأ الذي هو الوزن، والحقّ صفته أو خبر محذوف، ومعناه العدل السويّ.

«فمَن ثَقُلت موازينه» حسناته، أو ما يوزن به حسناته. وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدّد الوزن، فهو جمع موزون أو ميزان»[2]، انتهى.

وقال الشّارح القوشجيّ في شرح التجريد: «وذهب كثير من المفسّرين إلى أنّ الميزان له كفّتان ولسان وشاهين عملاً بالحقيقة لامكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة ذهاباً إلى أنّ الأعمال أعراض لايمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت، بل المراد به العدل الثّابت في كلّ شيء، ولذا ذُكر بلفظ الجمع، وإلّا فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطُّعوم الذوق، وكذا سائر الخواصّ، وميزان المعقولات العقل.

وأُجيب بأنّه يوزن صحائف الأعمال. وقيل: بل يجعل الحسنات أجساماً نورانيّة، والسّيئات أجساماً ظلمانيّة. وأمّا لفظة الجمع فللاستعظام.

وقيل: لكلّ مكلّف ميزان، وإنّما الميزان الكبير واحد، إظهاراً لجلالة الأمر فيه، وعِظم المقام[3]، انتهى.

وقال بعض المحقّقين موافقاً للغزاليّ في تحقيق ميزان أعمال العباد: «إن لكلّ معنى

---

١ ـ البطاقة: الرقعة الصغيرة.

٢ ـ تفسير البيضاويّ ٣/٢.

٣ ـ شرح التجريد للقوشجي /٤٢٥.

من المعاني حقيقة وروحاً وله صورة وقالب، وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودها في القوالب يُستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة، مثل القلم فإنّه وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قَصَب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النّقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه، وهذا حقيقة اللوح.

فكذلك الميزان موضوع لما يُعرف به مقادير الأشياء، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتّى بعضها محسوس وبعضها معقول، مثل ما يوزن به الأجرام والأثقال كذي الكفّتين، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب، وما يوزن به الدوائر والقسّي كالفرجار، وما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطر، وما يوزن به الشعر كالعروض، وما يوزن به سائر العلوم كالمنطق، وما يوزن به الكلّ كالعقل المستقيم.

وعلى هذا التحقيق يحتمل أن يقال: إنّ الميزان في الشرع للخواصّ من الناس المنطق، والقوانين النظريّة التي يعرف بها الحقّ والباطل في الاعتقادات والأصول، وللخواصّ والعوامّ جميعاً في الأعمال والأفعال الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، إذ صحّة الفعل وفساده يتحقّق بالموافقة لأفعالهم وأقوالهم وعدمها. انتهى.

وقال بعضهم: «إنّه قد ورد في الأحاديث أنّ الموازين القسط هم الأنبياء والأوصياء، وأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام هو الميزان، فميزان كلّ أمّة هو نبيّ تلك الأمّة ووصيّ نبيّها»، انتهى.

وقال ابن بابويه في «اعتقاداته»: «اعتقادنا في الحساب والميزان أنّهما حقّ، منه ما يتولّاه اللّه عزّوجلّ ومنه ما يتولّاه حُججه. فحساب الأنبياء والأئمّة عليهم السلام يتولّاه اللّه عزّوجلّ، ويتولّى كلُّ نبيّ حساب أوصيائه، ويتولّى الأوصياء حساب الأُمم. واللّه تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرُّسُل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمّة شهداء على الناس، وذلك قول اللّه عزّوجلّ:

﴿ليكونَ الرّسولُ شهيداً عليكم وتكونوا شُهداءَ على الناس﴾[١]،

وقوله عزّوجلّ: ﴿فكيف إذا جِئنا من كلّ أُمّة بشهيدٍ وجئنا بك على هٰؤلاء شهيداً﴾[٢]،

وقال اللّه عزّوجلّ: ﴿أفمَن كان على بيّنةٍ من ربّه ويتلوه شاهدٌ منه﴾[٣]. والشاهد أميرالمؤمنين عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿إنّ إلَينا إيابَهم * ثمّ إنّ علينا حِسابهم﴾[٤].

وسُئل الصادق عليه السلام عن قول اللّه عزّوجلّ. ﴿ونضع الموازينَ القِسطَ ليوم القيامة فلاتُظلم نفسٌ شيئاً﴾[٥].

قال: الموازين الأنبياء والأوصياء.

ومن الخلق من يدخل الجنّة بغير حساب.

السؤال

فهو واقع على جميع الخلق، لقول اللّه عزّوجلّ: ﴿فَلَنسألنّ الذين أُرسل إليهم ولنسألنّ المُرسَلين﴾[٦]، يعني عن الدّين.

وأمّا الذنب فلا يسأل إلّا مَن يحاسب. قال اللّه عزّوجلّ ﴿فيومئذٍ لا يُسئل عن ذنبه إنسٌ ولا جانٌ﴾[٧]، يعني من شيعة النبيّ والأئمّة عليهم السلام دون غيرهم، كما ورد في التفسير.

وكلّ محاسب مُعذَّب، ولو بطول الوقوف، ولا ينجو من النار ولا يدخل الجنّة أحد إلّا بعمله وإلّا برحمة اللّه تعالى، واللّه تعالى يخاطب عباده من الأوّلين والآخِرين بمحلّ حسابهم مخاطبة واحدة يسمع منها كلّ واحد قضيّة دون غيرها، ويظن أنّه مخاطب دون

---

١ ـ الحجّ (٢٢) : ٧٨.

٢ ـ النساء (٤) : ٤١.

٣ ـ هود (١١) : ١٧.

٤ ـ الغاشية (٨٨) : ٢٥ ـ ٢٦.

٥ ـ الأنبياء (٢١) : ٤٧.

٦ ـ الأعراف (٧) : ٦.

٧ ـ الرحمٰن (٥٥) : ٣٩.

غيره، لا يشغله عزّوجلّ مخاطبةٌ عن مخاطبة، يفرغ من حساب الأوّلين والآخِرين في مقدار ساعة من ساعات الدنيا، ويُخرج اللّهُ عزّوجلّ لكلّ إنسانٍ كتاباً يلقاه منشوراً ينطق عليه بجميع أعماله. لايغادر صغيرةً ولا كبيرة إلّا أحصاها. فيجعله اللّه محاسب نفسه والحاكم عليها، بأن يقال له: ﴿اقرأكتابك كفىٰ بنفسك اليومَ عليكَ حسيباً﴾ ويختم اللّه تبارك وتعالى على أفواههم وتشهد أيديهم وأرجلُهم وجميعُ جوارحهم بما كانوا يكسبون، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا اللّه الذي أنطق كلّ شيء وهو خلقكم أوّل مرّة وإليه تُرجعون، وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعُكم ولا أبصاركم ولا جلودُكم، ولكن ظننتُم أنّ اللّه لا يعلم كثيراً ممّا تعملون»[١]، انتهى.

وأقول: وأنت تعلم بعد التأمّل في كلام العلماء من أهل الإسلام، ممّا نقلنا أو لم ننقل، أن لا خلاف بينهم، بل لا شكّ في أنّ في يوم القيامة معياراً صحيحاً سديداً قويماً يُعرف به صحّة العمل وفساده، وصواب الاعتقاد وخطاؤه، قد عُبّر عنه بلسان الشرع بالميزان كما نطقت به الآيات القرآنيّة، ودلّت عليه الأحاديث الصحيحة المعتبرة، إلّا أنّهم اختلفوا في حقيقة ذلك الميزان والمعيار ما هي؟

فمن قال بأنّ المراد منه الميزان الحسّيّ الجسمانيّ الذي له لسان وكفّتان، فكأنّه قال به نظراً إلى دلالة بعض الأخبار عليه، كخبر السجلّات الذي نقله البيضاويّ وغيره من الأخبار، والى أنّ المتبادر من لفظة الميزان والمعنى الحقيقيّ له هو هذا، فيجب الحمل عليه إذا لم يكن قرينة على خلافه.

ولا إشكال عليه أيضاً من جهة أنّ الأعمال والاعتقادات معاني وأعراض، فكيف يمكن وزنها بذلك الميزان الحسّيّ حتّى يظهر ثقلها أو خفّتها؟ لأنّها من حيث كونها معاني وأعراضاً وإن كان لايمكن وزنها بذلك الميزان الحسّيّ الجسمانيّ، إلّا أنّها كما دلّ عليه الأخبار الدالّة على تجسيم الأعمال في القيامة تكون أجساماً، إمّا أجساماً نورانيّة، كما للمُحسنين، وإمّا ظُلمانيّة كما للمُسيئين، وإذا كانت أجساماً فيمكن وزنها بذلك الميزان.

---

١ ـ راجع الاعتقادات للصدوق /٨٨ ـ ٨٩.

فإن قلت: إنّ الأخبار الدالّة على تجسيم الأعمال تدلّ على تجسيم أعمال المحسنين بصورة الحور والقصور والولدان ونحو ذلك، وأعمال المسيئين بصورة الحيّات والعقارب والنيران ونحو ذلك، فما معنى وزنها؟

قلت: لا امتناع في وزنها حتّى يظهر ثقلها أو خفّتها. مع أنّه يمكن أن تكون تلك الأعمال مع تجسّمها بتلك الصّور المذكورة متجسّمة حين الوزن بصور جسمانيّة أخرى مؤلمة أو ملذّة، ويقع الوزن على تلك الأجسام الأخرى، وتكون الأجسام الأُولى والأُخرى كلّها مظاهر لتلك الأعمال.

فإنّك قد عرفت فيما مضى أنّه يمكن أن يكون لحقيقةٍ واحدة مظاهر متعدّدة، على أنّه يمكن أن يكون الموزون بذلك الميزان الحسّيّ صحائف الأعمال لا نفس الأعمال، أي أن يكون تلك الصّحائف الجسمانيّة من حيث كونها مشتملة على الأعمال المكتوبة فيها، وكون ثقلها وخفّتها دليلاً على ثقل الأعمال وخفّتها موزونة.

وأمّا القول بأنّه توزن الأشخاص، فهو وإن كان يُدفع هذا الإشكال أيضاً، إلّا أنّه خلاف الظاهر من الأخبار، بل مُستبعد جدّاً، فإنّ ثقل الأشخاص من حيث كونها أشخاصاً وخفّتها، كيف يكون دليلاً على ثقل الأعمال وخفّتها اللّذَين هما مناط الرجحان وعدمه، وسبب الحكم على المكلّفين بالإساءة أو الإحسان.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد بوزن الأشخاص وزن أعمالهم أو وزن صحائف أعمالهم، فيرجع إلى السّابق. وكذا الحديث الذي نقله البيضاويّ[1]: «من أنّه روي عنه ﷺ، أنّه قال: «ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لايزن عند اللّه جناح بعوضة»، غير صريح ولا ظاهر في وزن الأشخاص، فإنّه يمكن أن يكون معنى الحديث ـ واللّه أعلم ـ أنّه ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لا قَدر له عند اللّه تعالى بقدر جناح بعوضة، لكونه ممّن لا عمل خير له، و يُؤيّده ما ذكره الشيخ الطبرسيّ ﵀ في «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولئك الذين كَفروا بآيات ربّهم ولقائه فَحَبِطت أعمالُهم فلا نُقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾[2]. بهذه العبارة:

---

١ ـ تفسير البيضاويّ ٣/٣.

٢ ـ الكهف (١٨): ١٠٥.

«فلا نُقيم لهم يوم القيامة وزناً» أي لا قيمة لهم عندنا ولا كرامة، ولا نعتدّ بهم، بل نستخفّ بهم ونعاقبهم. يقول العرب: ما لفلان عندنا وزن، أي قدر ومنزلة، ووصف الجاهل بأن لا وزن له لخفّته بسرعة طيشه في قلة تنبّه.

وروي في الصّحيح أنّ النبي ﷺ قال: إنّه ليأتي الرجلُ العظيم السمين يومَ القيامة لا يزن جناح بعوضة»[١]، انتهى.

ولا يخفى أنّ ذِكره ﷺ هذا الحديث في تفسير الآية كما فسّرها يؤيّد ما ذكرنا في معنى الحديث، بل يدلّ عليه، وإن ذَكَر بعضُهم في الآية تفسيراً آخر، وهو أنّه لا يُقام للكافرين يوم القيامة ميزان، لكون أعمالهم حابطة، موافقاً لما ورد في الأخبار: «إنّ أهل الشرك لا يُنصب لهم الموازين، ولا تُنشر لهم الدّواوين، وإنّما يُحشرون إلى جهنّم زُمراً، وإنّما نَصْب الموازين ونَشْر الدواوين لأهل الإسلام» رواه الكلينيّ ﷺ في «روضة الكافي» عن عليّ بن الحسين عليه السلام[٢].

ثمّ إنّه حيث كان الميزان ميزاناً حسّيّاً جسمانيّاً، كان ثقل الموازين ـ جمع ميزان أو موزون ـ وخفّتها ثقلاً وخفّة حسّيّين أيضاً، وكان الثّقل دليلاً على الرجحان، والخفّة دليلاً على خِلافه، كما أنّه في النشأة الدنيويّة كذلك.

وقد قال بعض أهل التحقيق، كالمحقّق الطوسيّ ﷺ في رسالة «المبدأ والمعاد»: «إنّ في ذلك إشارة إلى دقيقة هي أنّ أثر كلّ فعل يقتضي اطمينان الفاعل كالخيرات والأفعال الحسنة، فنسبته إلى الثقل أولى، وهذا كما أنّ المُثقلات تحفظ السفن عن الاضطراب والحركات المختلفة، وأثر كلّ فعل يقتضي تحيّر نفس الفاعل وتتبّع الأهواء المختلفة كالسّيّئات والشّرور فنسبته إلى الخفّة أولى، حيث إنّ الجسم الخفيف يتحرّك بأدنى تغيّر يحدث في الهواء ويكون حركاته خالية عن الانتظام، وكذلك اطمينان النفس يستلزم الرضا، فلذا قال تعالى: ﴿فأمّا مَن ثَقُلت موازينُه * فهو في عيشةٍ راضية﴾[٣]. واختلاف

---

١ ـ مجمع البيان ٤٩٧/٦ و في لفظه: ... ويوصف الجاهل... بسرعة بطشه وقلّة تنبّه...

٢ ـ الكافي (الأصول والروضة) ٤١٢/١١ ـ ٤١٣، طبع الإسلامية.

٣ ـ القارعة (١٠١): ٦ ـ ٧.

حركات النفس واضطرابها يستلزم متابعة الهواء، وهي مؤدّية إلى الهاوية، فلذا قال تعالى: ﴿وأمّا من خفّت موازينه * فأُمّه هاوية﴾[١].

وأيضاً إنّ إبليس خُلِق من النار، وآدم خُلق من الطين، كما قال تعالى: ﴿خَلَقْتَني من نار وخلقته من طين﴾[٢] والنار خفيفة، والطين ثقيل، فلذا يقتضي أفعال إبليس الخفّة، وأفعالُ آدم الثقل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ كلٌّ يعملُ على شاكِلَتِه﴾[٣] انتهى بمضمونه.[٤]

وأقول: وهذا التحقيق وإن كان متضمّناً للتأويل، لكنّه تحقيق أنيق جامع بين ظاهر الشّرع وباطنه.

وحيث عرفت ذلك. فاعلم أنّ القول بالميزان بهذا المعنى الحسّيّ الجسمانيّ، كأنّه لايُنافيه ما ورد في الأخبار الصحيحة أنّ الموازين هم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الميزان، إذ القائل بهذا القول لو رام القول بما تضمّنه تلك الأخبار أيضاً، وأراد الجمع بين الأخبار، أمكنه أن يقول: لعلّ المتولّي لوزن الأعمال بذلك الميزان الحسّيّ هم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، كما أنّهم هم المتولّون لحساب الأُمم، فلذلك أُطلق عليهم عليهم السلام، لفظ الميزان، ويكون الإطلاق على نوع من المجاز.

وعلى تقدير أن يكون المراد بتلك الأخبار أنّهم عليهم السلام هم الميزان نفسه، وأنّ ذواتهم المقدّسة ونفوسهم الشريفة هي المعيار لصحّة العمل وفساده، كما هو الظاهر من تلك الأخبار، بناءً على أن يكون إطلاق الميزان عليهم عليهم السلام بنوع تجوّز كما هو الاحتمال، أو على سبيل الحقيقة بناء على التحقيق الذي نقلناه من الغزاليّ وغيره، وبناء على أنْ يكون معنى كونهم الميزان كما هو الاحتمال، أنّهم يحكمون بعقولهم المقدّسة المستقيمة في النشأة الأُخرويّة على بعض الأعمال والاعتقادات بالحُسن والرُّجحان، وكذا بالثقل الذي هو دليل الرجحان، وعلى بعضها بخلاف ذلك.

---

١ ـ القارعة (١٠١): ٨ ـ ٩.

٢ ـ الأعراف (٧): ١٢؛ صٓ (٣٨): ٧٦.

٣ ـ الإسراء (١٧): ٨٤.

٤ ـ المبدأ والمعاد /٢٨.

أو أنّه يوم القيامة يُعرض أفعال العباد وعقائدهم على أفعالهم عليهم السلام وعقائدهم، وتُقاس هي عليها، فما وافق أفعالَهم وعقائدهم يُحكم عليه بالرجحان والثقل، وما خالفه يحكم عليه بخلافه كما هو الأظهر، وبناءً على أن يكون معنى الثقل والخفّة معنى عقليّاً.

فعلى هذا التقدير لا منافاة أيضاً، إذ القائل بالميزان الحسّيّ لو رام الجمع أيضاً، أمكنه أن يقول: لا امتناع في أن يكون يوم القيامة نوعان من الميزان والمعيار، يوزن بكلّ منهما الأعمال ويتميّز بهما صحّة الفعل وفساده: أحدهما الميزان الحسّيّ، والآخر الأنبياءُ والأوصياء الذين يرجع كونهم ميزاناً إلى الميزان العقليّ، ولعلّ الحكمة في ذلك ـ واللّه أعلم ـ ظهور حسن أفعال العباد وقُبحها أتمّ ظهور، حيث إنّ تلك الأفعال توزن بميزان حسّيّ وعقليّ جميعاً، فيظهر ثقل ما ظهر ثقله بالميزان الحسّيّ بالميزان العقليّ أيضاً، وكذلك الخفّة.

وبالجملة، يكون إلزام الحجّة عليهم أوكد وأتمّ.

وهذا كما أن من يقول بأنّ المراد بالموازين القِسط هم الأنبياء والأوصياء نظراً إلى دلالة تلك الأخبار عليه، لو رام القول بالميزان الحسّيّ أيضاً والجمع بين الأخبار، أمكنه ذلك بأحد من الوجهَين المذكورَين. واللّه أعلم بالصواب.

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك أنّ من قال بأنّ الموازين عبارة عن القضاء السويّ والحكم العادل، إن أراد به القضاء السويّ والحكم العادل الذي يكون بالميزان الحسّيّ، فلا مانع منه.

وكذا لو أراد به الحكم العادل الذي يحكم به الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، أو يحكم به اللّهُ تعالى أو الملائكة المقرّبون بإذن اللّه تعالى، أو الحكم العدل الذي يكون هو بموافقة أفعال العباد لأفعال الحُجج عليهم السلام ومخالفتها لها، فلا مانع منه أيضاً. وكيفما كان فلا يكون في هذا القول مخالفة لشيء من الأخبار، بل على تقديره أيضاً يمكن الجمع كما يُعلم بالتأمّل فيما ذكرنا.

وأمّا من قال بأنّ المراد بالوزن وزن الأعمال، وهو مقابلتها بالجزاء، فهو بظاهره وإن كان يتراءى كونه معنى آخر غير ما ذُكر، إلّا أنّه بعد التأمّل يرجع إلى السابق أيضاً، لأنّ

وزن الأعمال ومقابلتها بالجزاء إنّما يكون بميزانٍ البتّة، وهو إمّا الميزان الحسّيّ أو العقليّ.

وقد ذكر بعضُهم أنّ المراد بالميزان تَقابُل الحسنات من أهل الطّاعة بسيّئاتهم، ليظهر الرجحان أو التساوي، وهذا مع رجوعه إلى السّابق باعتبار يتضمّن معنى آخر، هو الموازنة التي قال بها بعض المتكلّمين، وأبطلها بعضُ العلماء منّا. ولنا في تحقيق القول بها وفي إبطال الإحباط والتكفير كلامٌ مبسوط ذكرناه في «تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام»[1]، من أراد الاطّلاع عليه فليرجع إليه.

وكيفما كان، فالميزان بأيّ معنى من تلك المعاني المتقدّمة، أمر ممكن في ذاته قد أنبأ عنه الشرع، فيجب الإيمان به.

الحساب

فمعناه جمع تفاريق المقادير والأعداد وتفريق مبلغها لكي يظهر كيفيّة الحال، وهو في القيامة عبارة عن حصر آثار الحسنات والسيّئات وجمعها حتّى يُجزىٰ أهلُ الحسنات جزاء حسناتهم، وأهل السيّئات جزاء سيّئاتهم، وكما أنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، كذلك يمكن في جنب قدرة اللّه تعالى البالغة أن يُكشف في لحظة واحدة وساعة واحدة للخلائق حاصلُ حسناتهم وسيّئاتهم، ولا يشغله حساب أحد عن حساب الآخر، ويفرغ في تلك اللحظة والسّاعة عن حساب الأوّلين والآخرين وهو أسرع الحاسبين.

وأمّا بيان كيفيّة وقوع الحساب وبيان المتولّي له، وبيان مَن يقع عليه الحساب، وما يُحاسب به، ويُسأل عنه، فقد عرفتَه على سبيل الإجمال ممّا نقلنا عن الشيخ ابن بابويه رحمه الله من المقال، فتذكّر.

إلّا أنّ قوله أوّلاً بوقوع الحساب على كلّ أحد، حتّى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وقوله أخيراً: إنّ من الخلق مَن يدخل الجنّة بغير حساب، يتراءى أنّه كونهما متنافيين ظاهراً.

ولعلّ وجه رفع التنافي كما يظهر من كلامه، أنّ معنى وقوع الحساب على الكلّ أنّ

[1] ـ نسخة منه موجودة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

الكلّ يُحاسبون ويُسألون عن الدين، ومعنى أنّ من الخلق مَن يدخل الجنّة بغير حساب، أنّهم يدخلون الجنّة بغير حساب وسؤال عن الذنب لا عن الدين أيضاً، وحينئذ فلا منافاة.

على أنّه ذكر بعضُ المفسّرين، كالشيخ الطبرسيّ في الجوامع في تفسير قوله تعالى: **﴿مَن عمل سيّئة فلا يُجزى إلّا مثلها ومَن عمل صالحاً مِن ذَكَر أو أُنثى وهو مؤمنٌ فأُولئك يَدخُلون الجنّةَ يُرزقون فيها بغير حساب﴾**[1] هكذا: وقوله: «بغير حساب» في مقابلة «إلّا مثلها» معناه أنّ جزاء السّيئة له حساب وتقدير لا يزيد على المستحقّ، وأمّا جزاء العمل الصالح فبغير تقدير وحساب، بل هو زائد على المستحقّ ما شئت من الزيادة والكثرة»[2]، انتهى.

ولعلّ مراد ابن بابويه أيضاً من قوله: «إنّ من الخلق مَن يدخل الجنّة بغير حساب» هذا المعنى، وحينئذ فلا إشكال ولا منافاة أصلاً.

وقد تضمّن ما نقلناه عنه أنّ في القيامة، ولاسيّما حين وقوع الحساب، يكون إنطاق الجوارح أيضاً كما دلّ عليه الآيات التي ذكرها و غيرها ممّا ورد في الشّرع من ذلك. ولا يخفى أنّه أيضاً أمر ممكن في ذاته قد نطق به الشرع، فيجب الإيمان به. وهذا أيضاً من جملة الأمور والأحوال الكائنة في القيامة التي نروم بيانها هذا.

وقد ذكر المحقّق الطوسيّ في رسالة «المبدأ والمعاد» في بيان الحساب كلاماً لابأس بنقله.

قال: «فصل نهم در اشارت به حساب طبقات اهل حساب. در روز حساب مردمان سه طائفه‌اند: طائفه‌اى «يدخلون الجنّة يُرزقون فيها بغيرِ حساب» وايشان سه صنفند:

اول: سابقان واهل اعراف، كه از حساب منزه‌اند. در خبر است كه چون درويشان را به حسابگاه برند، و فرشتگان از ايشان حساب طلبند، گويند چه به ما داده‌ايد، تا حساب بازدهيم. خطاب حضرت عزت مى‌رسد كه نيك مى‌گويند، شما را با حساب ايشان كار نيست. و خود خطاب با پيغمبر است در حق جماعتى **﴿ما عليك من حسابهم**

---

١ ـ غافر (٤٠): ٤٠.

٢ ـ جوامع الجامع /٤١٩.

من شيء، وما من حسابك عليهم من شيء﴾[1].

وصنف دوم: جماعتی أز اهل يمين، كه بر سيّئات اقدام ننموده باشند.

وصنف سوم: جماعتی كه ديوان ايشان از سيّئات خالی باشد. (سوم: جماعتی كه يبدل اللّٰه سيّئاتهم حسنات خ).

اما اهل حساب نيز سه صنفند:

اول: جماعتی كه ديوان اعمال ايشان از حسنات خالی باشد.

دوم: كسانی كه ﴿حبط ما صنعوا فيها وباطل ماكانوا يعملون﴾[2] در شأن ايشان است. ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾[3].

سوم: اهل حساب كه ﴿خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً﴾[4] وايشان دو صنف باشند:

صنفی كه حساب خود هميشه كنند، «وحاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا»، پسنديده‌اند، لا جرم به قيامت ﴿يحاسب حسابا يسيراً﴾[5].

و صنفی كه از حساب و كتاب غافلند، لاجرم به مناقشهٔ حساب مبتلا شوند. «ومن نُوقش في الحساب فقد عُذّب».

و حساب عبارت از حصر و جمع آثار حسنات و سيئاتی است كه تقديم يافته باشند، تا به حكمِ عدل جزای هر يك بستانند، و هميشه موقنان مشاهد موقف حساب باشند (لا يُؤخَّر حسابُ المؤمن إلى يوم القيامة)[6]، انتهى كلامه ﷺ.

---

۱ ـ الأنعام (٦) : ٥٢.

٢ ـ هود (١١) : ١٦.

٣ ـ الفرقان (٢٥) : ٢٣.

٤ ـ التوبة (٩) : ١٠٢.

٥ ـ الانشقاق (٨٤) : ٨.

٦ ـ المبدأ والمعاد /٢٦ ـ ٢٧.

العقبات

ثمّ إنّ من جملة تلك الأحوال والأمور الكائنة يوم القيامة، بل فيما بعد الموت «العقبات»، وقد دلّ عليه الشّرع. روى الشيخ ابن بابويه، في «الفقيه» عن الصّادق عليه السلام أنّه قال: إنّ بين الدنيا والآخرة ألف عَقَبة، أهونُها وأيسرها الموت.[١]

وذكر صدر الأفاضل في الشّواهد «أنّه روي عن النبي صلى الله عليه وآله، أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿سأُرهِقُه صَعوداً﴾[٢] فقال: إنّه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثمّ يهوي فيه كذلك أبداً. وقال أيضاً: يُكلَّف أن يصعد عقبةً في النّار، كلّما وضع يده عليها ذابت، وإذا وضع رجلَه ذابت، فإذا رجعها عاقت (عادت خ) ويهوي فيه إلى أسفل سافلين»[٣]، انتهى.

وقد ذكر العلماء في الحديث الأوّل وجوهاً:

فقال بعضهم: إنّ تلك العقبات عبارة عن الآلام والغموم والحسرات الكثيرة الحاصلة للإنسان بفعل أعمال الشرّ أو ترك أعمال الخير، سواء خصّصنا الشّرّ بالمحرّمات والخير بالواجبات، وسواء عمّمنا الشرّ بحيث يشمل المكروهات، والخير بحيث يشمل المستحبّات أيضاً، حيث إنّه يلحقه بعد كشف الغطاء عنه بترك كلّ واجب بل مستحبّ. وكذا بفعل كلّ حرام، بل مكروه أيضاً، ألم وحسرة وندامة، فإنّ الألم الحاصل له لأجل كلّ واحد منها هو عقبة على حيالها.

وقال بعضهم: إنّها عبارة عن الآلام والحسرات التي تحصل للنّفس الإنسانيّة بسبب قطع تعلّقها عن البدن وأجزائه وعن الأهل والمال والعشائر والإخوان والأحبّاء والأصدقاء، ونحو ذلك من موجودات النّشأة الدّنيويّة التي كان لها تعلّق بها، فإنّ الألم الحاصل لها بسبب قطع التّعلّق عن كلّ واحد واحد، هو عقبة واحدة من تلك العقبات.

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١٣٤/١.

٢ ـ المدّثر (٧٤): ١٧.

٣ ـ الشواهد الربوبيّة ٣٠١/١ ـ ٣٠٢ و فيه: ... كلّما وضع يده عليها ذابت، فإذا رجعها عادت، و إذا وضع رجله ذابت، فإذا رفعها عادت، و يهوي...

وعلى هذين المعنيين، فيكون المراد بالعقبات في الحديث العقوبات، سواء حُمل قوله ﷺ: «ألف عقبة» على هذا العدد المعيّن أو على كثرة، إلّا أنّ في المعنى الثّاني شيئاً، وهو أنّ قطع تعلّق النّفس عن تلك المذكورات هو الموت. فلايبقى حينئذٍ عقبة أخرى غير الموت يكون هو أيسر العقبات و أهونها كما دلّ عليه الحديث.

وقال ابن بابويه ﵀ في اعتقاداته بهذه العبارة: «باب في العقبات التي على طريق المحشر: اعتقادنا في ذلك أنّ هذه العقبات اسم كلّ عقبة منها اسم فرض وأمر ونهي، فمتى انتهى الإنسان إلى عقبة اسمها اسمُ فرض وكان قد قصّر في ذلك الفرض، حبُس عندها وطُولب بحقّ اللّه فيها، فإن خرج فيه بعملٍ صالح قدّمه، أو برحمة تُداركه نجا منها إلى عقبة أخرى، فلايزال يُدفع من عقبة إلى عقبة ويُحبس عند كلّ عقبه، فيُسأل عمّا قصّر فيه من معنى اسمها، فإن سَلِم في جميعها انتهى إلى دار البقاء فيحيى حياة لا موت فيها أبداً، وسعد سعادة لا شقاوة معها، وسكن جوار اللّه مع أنبيائه وحُججه والصّدّيقين والشهداء والصالحين من عباده. وإن حُبس على عقبة فطولب بحق قصّر فيه فلم يُنجه عملٌ صالح قدّمه، ولا أدركته من اللّه رحمة، زلّت به قدمُه عن العقبة فهوى في جهنّم، نعوذ باللّه منها.

وهذه العقبات كلّها على الصراط؛ اسم عقبة منها الولاية، يُوقَف جميعُ الخلائق عندها فيُسألون عن ولاية أميرالمؤمنين ﵇ والأئمّة ﵈، فمن أتى بها نجا، ومن لم يأت بها هوى، وذلك قول اللّه عزّوجلّ: ﴿وقِفوهم إنّهم مَسْئُولون﴾[1]، واسم عقبة منها المرصاد، وهو قول اللّه عزّوجلّ: ﴿إنّ ربّك لبالمرصاد﴾[2]، وهو قول اللّه عزّوجلّ «لايجوزني ظُلم ظالم». واسم عقبة منها الرَّحِم، واسم عقبة منها الأمانة، واسم عقبة منها الصلاة، وباسم كلّ فرض أو أمر ونهي عقبة، يُحبَس عندها العبدُ فيُسأل»[3]، انتهى كلامه ﵀.

وأقول: وعلى ما ذكره ﵀، فالعقبات محمولة على ظاهرها، سواء حملت على الكثرة أو على العدد المعيّن. وتوجيهه على القول بتجسيم الأعمال والأوامر والنّواهي ظاهرة،

---

١ ـ الصافّات (٣٧) : ٢٤.

٢ ـ الفجر (٨٩) : ١٤.

٣ ـ الاعتقادات للصدوق /٨٧ و٨٨.

فإنّه إذا جاز أن يكون الصّراط المستقيم الذي هو الدّين القويم، وعباره عن مجموع ما أتى الشّارعُ به من الأوامر والنواهي والأعمال والأفعال والعقائد ممثّلاً في الآخرة بصورة الجسر الممدود على متن جهنّم، كما تحقّقتَ القول فيه سابقاً، كذلك يجوز أن يكون كلّ جزء من أجزاء الصراط المستقيم ممثّلاً في القيامة بصورة عقبة من تلك العقبات، فيُكلّف العبدُ بالمرور عليها والعبور منها، ويكون مرور مَن أتى بحقّ ذلك الجزء منه حقّ الإتيان بسهولة، ومرور مَن قصّر فيه بصعوبة.

إلّا أنّ فيما ذكرهﷺ شيئاً أيضاً، وهو أنّه يدلّ على أنّ كلّ تلك العقبات الواردة في الشّرع إنّما هي على الصّراط، وقد عرفت، أنّ الحديث الأوّل يدلّ على أنّها تكون فيما بين الدّنيا والآخرة، حتّى في عالم البرزخ أيضاً، وكذلك ما نقله صدر الأفاضل من الحديث النبويّ يدلّ على كونها في جهنّم أيضاً. واللّه تعالى يعلم.

الحوض

ومن تلك الأمور الحوض، وهو أيضاً ممّا ورد الشّرع به ويجب التّصديق له.

قال ابن بابويهﷺ في اعتقاداته: «اعتقادنا في الحوض أنّه حقّ، وأنّ عرضه ما بين أيلة وصنعاء، وهو حوض النبيّﷺ، وأنّ فيه من الأباريق عدد نجوم السّماء، وأنّ الوليّ (الساقي خ) عليه يوم القيامة أمير المؤمنينعليه السلام، يسقي منه أولياءه، ويذود عنه أعداءه، مَن شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً. وقال النبيّﷺ: «ليختلجنّ قومٌ من أصحابي دوني وأنا على الحوض، فيؤخذ بهم ذاتَ الشّمال، فأُنادي: يا ربّ أصحابي أصحابي، فيُقال لي إنّك لاتدري ما أحدثوا بعدك»[١]، انتهى.

---

١ ـ الاعتقادات /٨٥.

الشفاعة

ومنها الشفاعة، قال ابن بابويه: إنّها لمن ارتضى اللّهُ دينه من أهل الكبائر والصّغائر، فأمّا التائبون من الذّنوب فغير محتاجين إلى الشّفاعة، وقال النبيّ: من لم يؤمن بشفاعتي فلا أناله اللّه شفاعتي. وقال النبيّ: لا شفيع أنجح من التّوبة.

والشّفاعة للأنبياء والأوصياء والمؤمنين والملائكة، وفي المؤمنين مَن يشفع في مثل ربيعة ومُضر، وأقلّ المؤمنين شفاعة مَن يشفع لثلاثين إنساناً. والشّفاعة لاتكون لأهل الشّرك، ولا لأهل الكفر والجحود، بل يكون للمذنبين من أهل التوحيد[١]، انتهى.

وبالجملة، ثبوت أصل الشفاعة مع كونه ممّا دلّ عليه الشّرع الشّريف، لقوله تعالى: ﴿عسى أن يَبعثَك ربُّك مقاماً محموداً﴾[٢]، حيث فُسّر بالشفاعة. ولقوله: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[٣] إجماعيٌّ بين المسلمين لا خِلاف فيه لأحد. فيجب الايمان به. وأمّا السّمعيات الدالّة على نفي الشفاعة، كقوله تعالى: ﴿وما للظالمين من أنصار﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿فما تنفعهم شفاعةُ الشّافعين﴾[٥] وغير ذلك، فهي متأوّلة بالكفّار.

وهل الشفاعة لزيادة المنافع أو لإسقاط المضارّ؟

فيه خلاف بين المتكلّمين، والحقّ عند المحقّقين ثبوتها فيهما جميعاً، إذ يقال: شَفَع فلانٌ لفلان، إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضارّ.

وعلى التّقديرَين، فيبطل الشفاعة منّا في حقّه، أمّا على التقدير الثاني فظاهر، إذ لا مضارّ له حتّى يمكن إسقاطها، وأمّا على الثاني، فلأنّ طلب زيادة المنافع في حقّه وإن كان يُتصوّر، إلاّ أنّ الشفيع ينبغي أن يكون أعلى مرتبة من المشفوع، وهنا ليس كذلك.

---

١ ـ الاعتقادات /٨٥ و٨٦.

٢ ـ الإسراء (١٧) : ٧٩.

٣ ـ من لايحضره الفقيه ٣/٥٧٤، و في لفظه: إنّما شفاعتي.

٤ ـ البقرة (٢) : ٢٧٠.

٥ ـ المدّثر (٧٤) : ٤٨.

الجنّة والنّار

ومنها الجنّة والنار بما فيهما كما فُصّل في الشرع الشريف وبُيّن في الدين القـويم، ويجب الإيمان بهما جميعاً، إذ جميع ذلك أمر ممكن في ذاته، وقد نطق به الشرع المتين المبين.

المطلب الثّالث
في بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفيّة خلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار

قال اللّه تعالى: ﴿وكُنتم أزواجاً ثلٰثةً * فأصحاب المَيمنة ما أصحاب المَيمنة * وأصحاب المَشأمة ما أصحاب المَشأمة * والسّابِقونَ السّابقون * أولٰئك المُقرّبون﴾ [1] الآيات.

وقال: ﴿فأمّا إن كان مِن المُقرّبين * فرَوْحٌ ورَيحانٌ وجَنّة نَعيم * وأمّا إن كان مِن أصحاب اليَمين * فسلامٌ لك من أصحاب اليمين * وأمّا إن كان من المُكذّبين الضالّين * فنُزُلٌ مِن حَميمٍ * وتَصْلِيَةُ جَحيمٍ﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿ثُمّ أورَثْنا الكتابَ الّذين اصطَفَينا مِن عِبادِنا فمِنهم ظالمٌ لنفسِه ومِنهم مُقتَصِدٌ ومنهم سابقٌ بالخَيرات بإذنِ اللّه ذٰلك هُو الفضلُ الكبير﴾ [3] الآيات.

وذكر صاحب الكشّاف في تفسير الآية الاولى: أنّ معنى قوله تعالى: ﴿وكُنتم أزواجاً ثلٰثة﴾: وكنتُم أصنافاً ثلاثة، يُقال للأصناف التي بعضها مع بعض أو يُذكر بعضها مع بعض أزواج. وأنّ أصحاب الميمنة الذين يُؤتَون صحائفهم بأيمانهم، وأصحاب المشأمة الذين يؤتونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزلة السنيّة وأصحاب المنزلة الدنيّة، من قولك: فلانٌ منّي باليمين و فلان منّي بالشّمال، إذا وصفتَهما بالرّفعة عندك والضّعة. وذلك لتيمّنهم بالميامن وتشؤّمهم بالشّمائل، وتفوّلهم بالسّانح وتطيّرهم من البارح. ولذلك اشتقّوا لليمين الاسم

---

١ ـ الواقعة (٥٦): ٧ ـ ١١.

٢ ـ الواقعة (٥٦): ٨٨ ـ ٩٤.

٣ ـ فاطر (٣٥): ٣٢.

من اليُمن، وسمّوا الشّمال شوميّ.

وقيل: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة أصحاب اليُمن والشوم، لأنّ السعداء ميامين على أنفسهم بطاعتهم، والأشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم.

وقيل: يؤخذ بأهل الجنّة ذات اليمين، وبأهل النّار ذات الشمال.

وإنّ السّابقين المخلصون الذين سبقوا إلى ما دعاهم اللّه إليه، وشقّوا الغبار في طلب مرضاة اللّه تعالى.

وقيل: النّاس ثلاثة: فرجل ابتكر الخير في حداثة سنّه، ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدنيا، فهذا السابق المُقرَّب. ورجل ابتكر عمره بالذنب وطول الغفلة، ثمّ تراجع بتوبة، فهذا صاحب اليمين. ورجل ابتكر الشرّ في حداثة سنّه، ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدّنيا، فهذا صاحب الشّمال[١]، انتهى.

وذكر في تفسير الآية الثانية: أنّ المراد من المقرّبين: السابقون من الأزواج الثلاثة المذكورة في أوّل السّورة[٢].

ويُشعر كلامه هذا أنّ المراد من أصحاب اليمين أصحاب الميمنة، وبالمكذّبين الضالّين، أصحاب المشأمة.

وذكر في تفسير الآية الثالثة ما يدلّ على أنّ المراد بـ«الّذين» اصطفينا من عبادنا» أُمّة محمّدﷺ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومَن بعدهم إلى يوم القيمة، وأنّ الضمير في «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» راجع إلى «الّذين»، أي فمنهم ظالم لنفسه بجرم، وهو المُرجى لأمر اللّه، ومُقتصد، وهو الذي خلط عملاً صالحاً وآخرَ سيّئاً، وسابق من السابقين[٣]، انتهى.

وكلام الشيخ الطبرسيّ‏ؒ في الجوامع في تفسير الأُولى والثانية موافق لما ذكره صاحب الكشّاف، إلّا أنّه لم يذكر معنى السّابقين، ولم يذكر أيضاً ما ذكره صاحب الكشّاف بقوله: «وقيل النّاس ثلاثه» الخ.

---

١ ـ راجع تفسير الكشّاف ٤/ ٥٢.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ راجع تفسير الكشّاف ٣/ ٣٠٨.

وأمّا كلامه في تفسير الآية الثالثة فهكذا: «وعن ابن عبّاس والحسن أنّ الضّمير، أي الضّمير في قوله تعالى: «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» للعباد، واختاره المرتضىﷺ، قال: علّل تعليقه سبحانه وراثة الكتاب بالمصطفين من عباده، بأنّ فيهم مَن هو ظالم لنفسه، ومن هو مقتصد، ومن هو سابق بالخيرات.

وقيل: إنّ الضمير للذين اصطفاهم ورُوي عن الصّادقﷺ، انّه قال: الظّالم لنفسه منّا مَن لايعرف حقّ الإمام، والمقتصد منّا العارف بحقّ الإمام، والسابق بالخيرات هو الإمام، وكلّهم مغفورٌ لهم[1]، انتهى.

وقد روى الشيخ الكُلينيّ في كتاب «الايمان والكفر» من كتاب «الكافي» في باب «الكبائر» عن الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنينﷺ حديثاً تضمّن أنّ الناس على ثلاث طبقات: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقون، وأنّ السابقين فهم الأنبياء مُرسَلين وغير مرسَلين، وأنّ أصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّاً، وأنّ أصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى.

وروى أيضاً في ذلك الكتاب في باب «أصناف الناس» عن حمزة بن الطيّار، انّه قال: قال لي أبو عبداللّهﷺ: الناس على ستّة أصناف. قال، قلت: أتأذن لي أن أكتبها؟ قال نعم، قلت: ما أكتب؟ قال: اكتُب: أهل الوعيد من أهل الجنّة وأهل النّار. واكتُب: وآخرونَ اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرَ سيّئاً. قال، قلت: مَن هؤلاء؟ قال: وحشيٌّ[2] منهم.

قال واكتب: وآخرونُ مرجَون لأمر اللّه إمّا يُعذّبهم وإمّا يتوب عليهم، قال: اكتب: إلّا المستضعفين من الرجال والنساء والوُلدان لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلاً، لايستطيعون حيلة إلى الكفر ولايهتدون سبيلاً إلى الايمان، فاولئك عسى اللّه أن يعفو عنهم.

قال: واكتب: أصحاب الأعراف. قال، قلت: وما أصحاب الأعراف؟ قال: قوم استوت

---

١ ـ أنظر الكافي ٢/٢٨١ ـ ٢٨٤؛ الجوامع ذيل الآية.

٢ ـ قاتل حمزة بن عبد المطّلب.

حسناتُهم وسيّئاتُهم، فإن أدخلهم اللّهُ النارَ فبذنوبهم، وإن أدخلهم الجنّة فبرحمته.[١]

وعن حمزة بن الطيّار أيضاً، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: الناس على ستّ فرق ويؤولون كلُّهم إلى ثلاث فرق: الإيمان، والكفر والضّلال، وهم أهل الوعيد الذين وعدهم اللّه الجنّة والنار: المؤمنون، والكافرون، والمستضعفون، والمُرجَون لأمر اللّه إمّا يعذّبهم، وإمّا يتوب عليهم. والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرَ سيئاً، وأهل الأعراف.[٢]

وقد روى أيضاً في ذلك الكتاب في باب «الضلال» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، حديثاً يتضمّن أنّه قال: فقلت: فقد قال اللّه عزّوجلّ: ﴿هُوَ الّذي خَلَقَكم فمِنكم كافرٌ ومِنكم مؤمن﴾[٣] لا واللّه لايكون أحد من الناس ليس بمؤمنٍ ولا كافر. قال: فقال أبوجعفر عليه السلام: قول اللّه أصدق من قولك يا زرارة، أرأيتَ قول اللّه عزّوجلّ: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صالحاً وآخَرَ سَيّئاً عَسى اللّهُ أن يَتُوبَ عليهم﴾[٤] فَلِما قال عسى؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. قال، فقال: فما تقول في قوله عزّوجلّ «إلّا المستضعفين من الرّجال والنساء والوُلدان لايستطيعون حيلةً ولايهتدون سبيلاً إلى الإيمان»؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. ثمّ أقبل عليّ، فقال: ما تقول في أصحاب الأعراف؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين، إن دخلوا الجنّة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النار فهم كافرون. فقال: واللّهِ ما هم بمؤمنين ولا كافرين، لو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنّة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النّار كما دخلها الكافرون، لكنّهم قومٌ استوت حسناتُهم وسيّئاتُهم فقصرت بهم الأعمال، وإنّهم لكما قال اللّه عزّوجلّ. فقلت: أمِن أهل الجنّة هم أم من أهل النار؟ فقال: اترُكْهم حيثُ تركهم اللّه. قلت: أفترُجئهم؟ قال: نعم كما أرجأهم اللّه، إن شاء أدخلهم الجنّة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم. فقلت: هل يدخل الجنّة كافر؟ قال: لا. قلت: فهل يدخل النار إلّا كافر؟ قال، فقال: لا، إلّا أن يشاء اللّه. يا زرارة إنّني أقول ما شاء

---

١ ـ الكافي ٢/٣٨١ وفيه: فإن أدخلهم النار.
٢ ـ الكافي ٢/٣٨١ ـ ٣٨٢.
٣ ـ التغابن (٦٤): ٢.
٤ ـ التوبة (٩): ١٠٢.

اللّه، وأنت لاتقول ما شاء اللّه، أما إنّك إن كَبُرت رجعت وتحلّلت عندك عُقَدُك[١].

وروى أيضاً في باب «المُستضعَف» عن زرارة، قال سألت أبا جعفرعليه السلام عن المستضعف، فقال: هو الذي لايهتدي حيلة إلى الكفر فيكفر، ولايهتدي سبيلاً إلى الايمان، لايستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان ومَن كان من الرجال والنّساء على مِثل عقول الصبيان مرفوعٌ عنهم القلم.

وعنه، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن المستضعف، فقال: هو الذي لايستطيع حيلة يدفع بها عنه الكفر، ولايهتدي بها إلى سبيل الايمان، لايستطيع أن يؤمن ولايكفر، قال: والصبيان ومَن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصّبيان.[٢]

وعن عمر بن أبان، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المستضعفين، فقال: هم أهل الولاية. فقلت: أيّ ولاية؟ فقال: أما إنّها ليست بالولاية في الدِّين، ولكنّها الولاية في المُناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفّار، ومنهم المُرجَون لأمر اللّه.[٣]

وعن أبي بصير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: من عرف اختلاف الناس فليس بمُستضعَف.

وعن عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ: الضعيف مَن لم تُرفع إليه حُجّة، ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بضعيف.[٤]

وروى فيه أيضاً في باب «المُرجَون لأمر اللّه» عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، في قول

---

١ ـ انظر: الكافي ٢/٤٠٢ ـ ٤٠٣.

٢ ـ الكافي ٢/٤٠٤، ثمّا حديث أبي جعفرعليه السلام، هكذا: عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام، قال: المستضعفون الذين لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلاً قال: لايستطيعون حيلة إلى الايمان، ولايكفرون الصبيان وأشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء.

٣ ـ الكافي ٢/٤٠٥ و ٤٠٦.

٤ ـ نفس المصدر.

اللّه عزّوجلّ: ﴿وآخرونَ مُرْجَوْن لِأمرِ اللّه﴾[١] قال: قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنّهم دخلوا في الإسلام فوحّدوا اللّه وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنّة، ولم يكونوا على جُحودهم فيكفروا فتجب لهم النّار، فهم على تلك الحال إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم[٢].

وروى أيضاً فيه في باب «أصحاب الأعراف» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام مثل الحديث السابق في بيان حال أصحاب الأعراف.

وروى عن رجل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً» فاولئك قوم مؤمنون يُحدثون في إيمانهم من الذنوب التي يعيبها المؤمنون ويكرهونها، فأولئك عسى اللّه أن يتوب عليهم[٣]، انتهى.

وقال الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله في «الفقيه» في باب «حال من يموت من أطفال المؤمنين»: «روى أبو زكريّا عن أبي بصير، قال: قال: ابو عبد الله عليه السلام إذا مات طفل من أطفال المؤمنين نادى مُنادٍ في ملكوت السماوات والأرض: ألا إنّ فلان بن فلان قد مات، فإن كان قد مات والداه أو أحدهما أو بعض أهل بيته من المؤمنين، دُفع إليه يغذوه، وإلّا دُفع إلى فاطمة عليها السلام تغذوه حتّى يقدم أبواه أو أحدهما أو بعض أهل بيته فتدفعه إليه.[٤]

وفي رواية حسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب عن الحلبيّ، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: إنّ اللّه تبارك وتعالى يدفع إلى إبراهيم وسارة أطفال المؤمنين يغذونهم بشجر في الجنّة لها أخلاف كأخلاف البقر[٥]، في قصر من درّ، فإذا كان يوم القيامة أُلبسوا وطُيّبوا وأُهدوا إلى آبائهم، فهم ملوك في الجنّة مع آبائهم، وهو قول اللّه تعالى: ﴿والّذين آمنوا واتَّبَعَتهم ذُرّيّتُهم بإيمان ألحقنا بهم ذُرّيّتَهُم﴾[٦].

---

١ ـ التوبة (٩) : ١٠٦.

٢ ـ الكافي ٢/٤٠٧.

٣ ـ الكافي ٢/٤٠٨.

٤ ـ من لايحضره الفقيه ٣/٤٩٠.

٥ ـ الأخلاف جمع خِلف : الثدي.

٦ ـ الطور (٥٢) : ٢٢ ; من لايحضره الفقيه ٣/٤٩٠، و في لفظه: كفل ابراهيم...

وفي رواية أبي بكر الحضرميّ، قال: قال أبو عبد اللّهعليه السلام في قول اللّه عزّوجلّ: ﴿والّذين آمنوا واتّبعتهم ذرّيّتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرّيّتهم﴾ قال، قصرت الأبناء عن أعمال الآباء، فألحق الأبناء بالآباء لتقرّ بذلك أعينهم». [١]

وسأل جميل بن درّاج أبا عبد اللّهعليه السلام عن أطفال الأنبياءعليهم السلام، فقال: ليسوا كأطفال النّاس.

وسأله عن ابراهيم بن رسول اللّهصلى الله عليه وآله لو بقي كان صدّيقاً نبيّاً؟ قال: لو بقي كان على منهاج أبيهعليه السلام [٢].

وقال فيه في باب «حال من يموت من أطفال المشركين والكفّار»: روى وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد، عن أبيهعليهما السلام، قال، قال عليّعليه السلام: أولاد المشركين مع آبائهم في النّار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنّة [٣].

وروى جعفر بن بشير عن عبد اللّه بن سنان، قال: سألت أبا عبد اللّهعليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث، قال: كفّار، واللّه أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبائهم.

وقال عليّعليه السلام: يؤجّج لهم نار، فيقال لهم: ادخلوها، فإن دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً، وإن أبوا قال اللّه عزّوجلّ لهم: هو ذا أنا قد أمرتكم فعصيتموني، فيأمر اللّه عزّوجلّ بهم إلى النار. [٤]

وفي رواية حريز عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «إذا كان يوم القيمة احتجّ اللّه عزّوجلّ على سبعة: على الطفل، والذي مات بين النّبيّين، والشيخ الكبير الذي أدرك النبيّصلى الله عليه وآله وهو لايعقل، والأبله، والمجنون الذي لايعقل، والأصمّ، والأبكم، كلّ واحد منهم يحتجّ على اللّه عزّوجلّ. قال: فيبعث اللّه عزّوجلّ إليهم رسولاً فيؤجّج لهم ناراً،

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ٣/ ٤٩٠، و في لفظه: واتبعتهم ذريتهم... ذرّيّتهم فألحق اللّه.

٢ ـ من لايحضره الفقيه ٣/ ٤٩٠.

٣ ـ من لايحضره الفقيه ٣/ ٤٩١.

٤ ـ من لايحضره الفقيه ٣/ ٤٩٢: (غلام لم يُدرك الحنث: لم يَجْرِ عليه القلم).

فيقول: إنّ ربّكم يأمركم أن تثِبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصى سيق إلى النّار[١]، انتهى.

وأقول: وأنت بعد تدبّرك فيما نقلنا من الآيات والأخبار يظهر لك بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في القيامة.

أمّا بيان الأحوال فظاهر، حيث إنّ تلك الآيات والأخبار المنقولة على حالة كلّ صنف من تلك الأصناف المذكورة، وإنّ مآلهم ومرجعهم يوم القيمة إلى ماذا؟ وإن كانت حالاتهم ولاسيّما حالات أهل الوعد والوعيد، من أهل الجنّة والنّار ودرجاتُهم ودركاتُهم مختلفة ومتفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم، كما دلّ عليه آيات وأخبار غير ما نقلنا.

وأمّا بيان الأصناف، فلأنّ ما نقلنا من حديثَي حمزة بن الطيّار يدلّ على أنّ جميع الناس على ستّة أصناف: صنفان منها أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنار، والأصناف الأربعة الباقية هم الباقية من الناس كما فصّله عليه السلام في ذينك الحديثَين. والحديث الثاني منهما يدلّ على أنّ تلك الأصناف الستّة بأجمعهم تؤول باعتبار إلى ثلاثة أصناف: أهل الإيمان وأهل الكفر، اللذَين هما من أصحاب الجنّة والنار، وأهل الضلال الذين ينقسمون إلى تلك الأصناف الأربعة الباقية. وكأنّ مبناه ـ والله أعلم ـ على أنّ بين الإيمان والكفر منزلة ومرتبة كما هو رأي بعض المتكلّمين. ودلّ عليه حديثا زرارة وحديث عمر بن أبان.

وتلك المرتبة المتوسّطة تسمّى بالضلال، حيث إنّ أهل هذه المرتبة لا يستطيعون حيلة إلى الكفر ولا يهتدون سبيلاً إلى الإيمان، فليسوا بالمؤمنين ولا بالكافرين، بل هم من أهل الضّلال، إذ لم يهتدوا سبيلاً إلى الإيمان، وعدم الاهتداء إليه ضَلال. وهذا كأنّه مبنيّ على أنّ معنى الإيمان هو التّصديق بالقلب، والإقرار باللّسان جميعاً كما عرّفه به بعضُ المحقّقين، وقال: إنّه لا يكفي التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى: ﴿وجَحَدوا بها وآستَيْقَنَتْها أنفُسُهم﴾[٢] حيث سمّاهم الله تعالى جاحدين أي كافرين، مع إثبات التّصديق القلبيّ لهم. وكذا لا يكفي الإقرار باللّسان وحده، لقوله تعالى ﴿قالت الأعرابُ آمنّا قُل لم

---

١ ـ من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٢.

٢ ـ النمل (٢٧): ١٤.

تُؤمنوا ولٰكِنْ قُولوا أسلمنا﴾[١] ولقوله تعالى: ﴿ومِن الناس مَن يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر وما هُم بمؤمنين﴾[٢] حيث إنّه تعالى في هاتين الآيتَين أثبت لهم الإقرار باللّسان، ونفى عنهم الإيمان، فإنّه على هذا التقدير ـ أي أن يكون معنى الإيمان هو مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللّسان ـ يظهر كون أهل تلك المنزلة غير مؤمنين، وكذا هو مبنيّ على أن يكون معنى الكفر المقابل للإيمان أمراً وجوديّاً مضادّاً للإيمان هو التكذيب.

فإنّه على هذا التقدير يظهر كون أهل تلك المنزلة غير كفّار أيضاً. لا أن يكون معناه أمراً عدميّاً هو عدم الإيمان عمّا مِن شأنه ذلك كما عرّفه به بعض المتكلّمين، فإنّه على هذا التّقدير يصدق على كثير من الأصناف الأربعة الذين هم أهل تلك المنزلة اسمُ الكـافر، والحال أنّه نُفي عنهم في تلك الأحاديث المذكورة اسمُ الكافر.

وبالجملة، فهذه الأصناف الثلاثة التي تؤول إليها تلك الأصناف الستّة كما ذكر في ذلك الحديث، ليست هي تلك الأصناف الثـلاثة المـذكورة فـي تـلك الآيـات الثـلاثة المتقدّمة، بل المذكور في تلك الآيات إنّما هو بيان صنفين من تلك الأصناف السـتّة أو الثلاثة، وذانك الصنفان إنّما هما أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنّار. وقد قسّما إلى الأزواج الثلاثة والأصناف الثلاثة أيضاً، أي أنّه قسّم صنف المؤمنين إلى صنفَين، أمّا في الآية الأولى فقد قسّما إلى السابقين وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة.

وأمّا في الآية الثانية فإلى المقرّبين وأصحاب اليمين والمكذّبين الضالّين، وأمّا في الآية الثالثة فإلى السـابق بالخيرات والظالم لنفسـه، والمقتصد، بناء على أن يكون الضميرُ في قوله تعالى: «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» راجعاً إلى قـوله: «عـبادنا»، أو إلى قـوله: «الذيـن اصطفينا»، وأريد بهم مطلق أمّة محمّدﷺ.

وأمّا الحديث المرويّ عن الصادقؑ في تفسير الآية، فهو إن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى أحد المذكورين، لكن مع بيان معنى تلك الأصناف الثلاثة من جملة ذرّيّـة محمّدﷺ وأهل بيته، فهذا يرجع إلى السابق أيضاً، حيث إنّ فيه أيضاً تقسيماً لمطلق

---

١ ـ الحجرات (٤٩): ١٤.

٢ ـ البقرة (٢): ٨.

المؤمنين والكافرين إلى تلك الأصناف الثلاثة مع بيان معنى تلك الأصناف في آل محمّد بحيث يشمل المعصومين منهم وغير المعصومين.

وإن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى «الّذين اصطفينا» وإرادة خصوص آل محمدﷺ منهم، فهو يكون تقسيماً لخصوصهم إلى تلك الأصناف الثلاثة وبيان معناها فيهم، لا تقسيماً لمطلق المؤمنين والكافرين.

وبالجملة، فالمستفاد من تلك الآيات الثلاث، أي الآيتين الأُولَيين مطلقاً والآية الثالثة على التقديرين الأوّلين، أنّ المراد بالسابقين الذين وُصفوا بالمقرّبين في الآية الأُولى هم المقرّبون في الآية الثانية، والسابق بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب الميمنة في الآية الأُولى على كلّ معنى من المعاني التي ذكرها المفسّرون لهم أصحاب اليمين في الآية الثانية، والمقتصد بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب المشأمة في الآية الأُولى ـ بأيّ معنىً أُريد بهم ـ المكذّبون الضالّون في الآية الثانية، والظالم لنفسه في الآية الثالثة.

وكذلك المستفاد من حديث أصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنينعليه السلام، من أنّ السابقين هم الأنبياء مُرسَلين وغير مرسلين، وأنّ اصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّاً، وأنّ أصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى، أنّه تفسير لما ذُكر في الآيات الثلاث، حيث يظهر منه أنّ السابقين المقرّبين الذين هم السابقون في الخيرات هم الذين يكونون متبوعين في الخيرات والسّبق إليها، وأنّهم هم الأنبياء مُرسَلين أو غير مرسلين، بل الأوصياء أيضاً في كلّ أُمّة فإنّهم أيضاً متبوعون بالقياس إلى سائر الأمّة، وأنّ أصحاب الميمنة وأصحاب اليمين والمقتصدين هم المؤمنون حقّاً الذين كانوا تابعين للأنبياء والأوصياءعليهم السلام فيما جاؤوا به مطيعين لهم، وأنّ أصحاب المشأمة والمكذّبين لمتبوعيهم والضالّين عن الصراط السّويّ غير المطيعين لهم فيما أمروا به ونَهوا عنه، هم اليهود والنصارى، حيث إنّهم كانوا كذلك، وكأنّ ذكر خصوص اليهود والنصارى على سبيل المثال، والمُراد مطلق المُكذّبين الضالّين، سواء كانوا هم اليهود والنصارى أم غيرهم، وسواء كانوا من أمّة محمّدﷺ، أم من أمّة موسى وعيسى على نبيّنا وعليهما السلام، أو من الأُمم السابقة.

وحيث عرفتَ ذلك، ظهر لك بيان تقسيم أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنار إلى تلك الأزواج الثلاثة والأصناف الثلاثة، وبيان المراد من تلك الأصناف.

وظهر لك أنّ ما ذكره صاحب الكشّاف بقوله: «وقيل الناس ثلاثة، فرجل ابتكر الخير» الخ، يُمكن حَمْلُه على ما ذُكر، حيث إنّه يمكن أن يُحمل الرّجل الذي ابتكر الخير في حداثة سنّه ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدّنيا على من كان معصوماً من الذنوب، ولا خَفاء في أنّه هو النّبيّ أو وصيّه السابق إلى الخيرات وإلى ما دعاه اللّه تعالى المقرّب عنده تعالى، وكذا يمكن أن يُحمل الرجل الذي ابتكر عمره بالذّنب وطول الغفلة، ثمّ تراجع بتوبة على الذي آمن بنبيّه وبوصيّ نبيّه، إلّا أنّه عمل عملاً غير صالح لغفلته ولما دعاه إليه هواه، ثمّ أدركته التوبة وخرج بذلك عن الضّلال ككثير من أُمم الأنبياءﷺ. وأن يُحمل الرجل الذي ابتكر الشرّ في حداثة سنّه ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدنيا على الذي كان مكذّباً لنبيّه ووصيّ نبيّه، ضالاًّ عن طريق الهُدى حتّى خرج من الدنيا.

وكذلك يمكن أن يُحمل على ما ذُكر ما يظهر من كلام بعضهم في وجه تقسيم أهل الجنّة والنّار إلى تلك الأزواج الثلاثة، حيث قال: إنّ الإنسان إمّا كامل في عِلمه وعمله جميعاً فهو السّابق المقرّب، وإمّا كامل في أحدهما ناقص في الآخر فهو من أصحاب اليمين، وإمّا ناقص في كليهما جميعاً فهو من أصحاب الشمال. إلّا أنّه ينبغي حَمْلُ كمال العِلم أو العمل لأصحاب اليمين على ما كان أدوَنَ من كمال العِلم أو العمل للمقرّبين. وهذا الذي ذكرناه إنّما هو بيان تقسيم أهل الجنّة والنّار إلى الأقسام الثلاثة.

وأمّا بيان تقسيم غيرهم إلى الأقسام الأربعة الباقية، فيظهر ممّا ذكرنا من الأحاديث الدالّة عليه مع تعريف كلّ صنف منها، فلا نطيل الكلام بشرحه.

ثمّ إنّه لبعض الفضلاء المعاصرين[1] كلام في ذكر أصناف الأُمم وتفصيل عواقب أحوالهم، لابأس بنقله.

قال: اعلم أنّ النّاس أوّلا قسمان:

---

١ ـ هو الميرزا حسن القمّيّ رحمه اللّه منه. هو ابن الفياض اللاهيجيّ وصاحب شمع اليقين والمدفون بقم المقدّسة.

أحدهما من له صحّة ما من العقل والتمييز، حيث يميّز تمييزاً ما بين الحَسَن والقبيح، ويعلم الخير من الشرّ، ويفرّق بين المدح والذمّ، ويُدرك الثواب والعقاب، فهؤلاء أصحاب التكاليف العقليّة والشرعيّة وما يترتّب عليها من المدائح والمذامّ والمثوبات والعقوبات، وإن اختلفت درجاتهم في العواقب حسب اختلافهم في المراتب.

وثانيهما من لا يفرّق بين الخير والشرّ، ولا يعرف البرّ من الهرّ، كالأطفال والمجانين والبُلْه، فهم مثل سائر أنواع الحيوان إن فعلوا خيراً فباتّفاق أو تأديب، وإن انتهوا من شرّ فبخت أو ترهيب، ليس لهم همّة إلّا ما استدعته قواهُم الحيوانيّة، ولا وجهة إلّا ما اقتضته طبائعُهم الجسمانيّة من المآكل والمشارب والملاهي والملاعب، فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم، ولا ينبغي لهم مدح ولا لوم وهم يُسمّون بالمستضعفين.

فأمّا المكلّفون، فينقسمون أوّلاً أزواجاً ثلاثة: السّابقون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، لأنّهم إن آمنوا بالله وحده لا شريك له وبأنبيائه وخُلفائه ﷺ، ومع هذا هم من أهل العقول الشريفة والأفهام المنيفة، وقد حصّلوا طرفاً من العلوم الحقّة وتحصّلوا لطائفة من المعارف اليقينيّة، كلّ على قدر ما في إمكانه ويليق بشأنه، ومع هذا قد تجمّلوا بمكارم الأخلاق الجميلة، وتحلّوا بحليّ الأفعال النّبيلة، وتزيّنوا بزيّ التّقوى من المعاصي والخصال الرّذيلة، بحيث قد خلصوا من آثار الطبيعة بالكليّة، فأولئك المقرّبون السّابقون إلى أعلى درجات الجنّة، المكرّمون من الله تعالى بالرّوح والرّضوان.

وإن آمنوا وأحسنوا وتجمّلوا بالأعمال الصّالحة الفاضلة، وتخلّقوا بمحاسن الأخلاق العادلة المتوسّطة بين الأطراف، اللائقة بجمال الأشراف، إلّا أنّهم لم يبلغوا في العقل والعمل درجات الأوّلين، فأولئك أصحاب اليمين.

وإن كفروا وأنكروا وجحدوا وألحدوا وأُشربوا في قلوبهم حبّ الدنيا واتخذوا إلههم متابعة الهوى، وركبوا في مهوى الجهالة، وتاهوا في بيداء الضّلالة، وأخلدوا في مصارع الدّناءة والسّفال، فأولئك أصحاب الشّمال.

فهؤلاء أصول الأزواج. ثمّ يمتزج هذه بعضها مع بعض، فيحصل أزواج أُخرى. وذلك أنّ الذين آمنوا وأصلحوا قد يكون منهم عدول في العلم والعمل عن حدود الأوساط، إمّا

بتفريط أو إفراط. فإن كان ذلك على وجه مكابرة لأمر اللّه تعالى وجحود للحقّ فهؤلاء يُلحقون بالكافرين، لامتناع اجتماع الإذعان بالشّيء والجحود له. وإن لم يكن على وجه المكابرة والجحود، بل إنّما هو من غلبة نفسه الأمّارة بالسوء وسلطان الشيطان الرجيم، فإن غلبت حسناتُهم سيّئاتهم، بأن تكون أكثر منها وأفضل فتستولي عليها وتضمحلّ هي فيها مَحَتْها وأبطلتها، لأنّ الحسنات يُذهِبن السيّئات، أو بأنّ تركوا السيّئات بعد ذلك وذكروا اللّه فاستغفروا لذُنوبهم ولم يُصرّوا على ما فعلوا، فأولئك يُبدِّل اللّـهُ سيّئاتهم حسنات، لأنّ التوبة والإنابة تنفّرٌ منها وفرار وتباعُدٌ، وقد تقدّم ـ فيما تقدّم ـ أنّ البعد من أحد المتقابلَين، لا يكون إلّا بالقُرب من الآخر، فمن هجر من الشّيطان والعصيان والنيران، فقد تقرّب إلى الرحمن والرضوان والجِنان، فهذان الفريقانُ يُلحقان بالمؤمنين المخلصين.

أو بأن اعترفوا بذنوبهم واستحيَوا من اللّه تعالى لتقصيرهم، وإن لم يكونوا تابوا بعدُ، فهؤلاء أيضاً قريب من السّابقين، عسى اللّه أن يتوب عليهم إن اللّه غفور رحيم، لأنّ الاعتراف بالذّنب والحياء لا يكون إلّا عن ندامة وأسف، فلا يبعد أن يقوم مقام التوبة.

وإن غلبت سيّئاتُهم حسناتِهم بأحد الوجوه الثلاثة، فهؤلاء مُرجَون لأمر اللّـه إمّـا يعذّبهم، إن كان إيمانهم في غاية الضّعف، بحيث تتأثّر نفوسُهم من كلّ سيّئة وتهوى إليها وتلصق بها، كالثّوب الخشن الذي يسرع إليه الدَّرَن، وينفذ فيه الوسخ فيتقذّر سريعاً.

أو كان إيمانهم قويّاً إلّا أنّهم أصرّوا على السيّئات فرسخت بهم واشتدّ نُصوقها بهم، كمرآة صقيلة وقعت في طين مدّة طويلة، فصدأت جداً، فهذان ـ لا محالة ـ محتاجان إلى تطهيرٍ شديد ومبالغة في التّغسيل والتصقيل بقدر الرسوخ، وشدّة اللصوق، وإمّا يتوب عليهم إن لم يكن الضعف ولا الرّسوخ بتلك المرتبة، فيطهر بأدنى عناية في الغسل والمسح.

وبالجملة، فهؤلاء ينجون آخراً لا محالة، وإن تعذّبوا مدّة فيلحقون بالذّين غلبت حسناتُهم، لأنّ أصل الإيمان حسنة تغلب كلّ سيّئة، لأنّ الاعتقاد يتعلّق بجوهر الرّوح والقلب، والأخلاق والأفعال أشياء تلحق من خارج.

ويلحق بالمرجئين قوم من أهل العقول وحّدوا اللّه وخلعوا عبادة مَن يُعبَد من دونه،

لكنّهم في النبوّة أو في شيء من سائر الأصول على شكّ، لايُنكرونه فيكونوا كافرين، ولايُذعنوا له فيكونوا مؤمنين. إمّا بسبب شبهة عرضتهم، كأكثر عوامّ المخالفين وضعفانهم. وإمّا لأنّ الدّعوة لم تبلغهم كقوم في أقاصي البلاد، أو بلغتهم لكنّهم ليسوا من أولي الألباب المستقلّة في الهُدى، ولا يستطيعون الخروج إلى من يميّز لهم الحقّ من الرّدي، كأكثر نسائهم وقصرائهم.

فهؤلاء إن كانوا بحيث لو أُزيل عنهم الشّبهة ووصلوا إلى الحقّ آمنوا به، فهم ممّن يدركهم النجاة ويكونون مع المؤمنين، وإن كانوا حينئذ جحدوا الحقّ وأنكروه، فممّن تخلّد في السجن. وهؤلاء من حيث إيهام مآلهم يلحقون بالمؤمنين، ومن حيث ضعف أحوالهم بالمستضعفين.

ويقرب من حال هؤلاء حال كثير من أهل الكفر والضّلال أيضاً، الذين وإن كانوا بالفعل مُنكرين، إلّا أنّ ذلك ليس بعنادٍ لهم وجُحود في قلوبهم، بل إنّما هو لاقتدائهم بقومهم وآبائهم والتباس الحقّ عليهم، وضعفهم أو ضعف عقولهم من الاجتهاد في بلوغه، فأمرهم أيضاً موقوف حتّى يميّز اللّهُ الخبيث من الطيّب.

وإن تساوت حسناتُهم وسيّئاتهم فهم أصحاب الأعراف، وهو السُّور الذي بين الجنّة والنار، باطنه فيه الرحمةُ وظاهره من قِبَله العذابُ. فأوّلاً يترجّح لهم أحد الطرفين فلا محالة يترجّحون في الحدّ المشترك بينهما حتّى إن حصل لأحدهما رجحان من عفو وشفاعة أو سَخَط أو براءة يلحقون بأهله.

وأمّا غير المكلّفين المُستضعَفين من الرجال والنساء والوُلدان فهؤلاء أيضاً إن كانوا بحيث لو قوّوا وبلغوا التكليف آمنوا وأطاعوا، فلهم في عالم البرزخ المتوسّط بين هذه النشأة الدنيا الخسيسة والنشأة العليا العقليّة ترقّيات في العقل والفهم كترقّي الصبيان في ذلك بحسب ترقّيهم في أبدانهم ونموّ أجسامهم يوماً فيوماً، وإن لم يبلغوا بعد حدّ عقول الرجال واكتساب العُلوم، حتّى إذا كانت القيامة، وامتاز الأخيار من الأشرار، التحقوا في الجنّة بعشيرتهم وآبائهم من الأبرار، وإن لم يكونوا يؤمنون بعد ذلك أيضاً، فيُلحقون لامحالة بأشباههم وإن لم يُشاركوهم في عذابهم.

وورد في الأخبار عن أهل البيت الأخيار صلوات اللّه عليهم اختلاف في أحوال هؤلاء، ليس هنا مقام ذِكرها، ولعلّها تؤول إلى هذا» انتهى كلامه ﷺ.

وأقول: لايخفى عليك أنّ هذا الفاضل، وإن بذل مجهوده في تفصيل أصناف الأُمم وحصرها وبيان حال كلّ قسم وصنف، إلّا أنّ في بعض ما ذكره تأمّلاً ونظراً، كما يظهر ذلك على مَن تأمّل ونظر في الأخبار الواردة في هذا المطلب. واللّه أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.

في بيان خلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار

ثمّ إنّه لايخفى عليك أنّه قد ورد في الشرع آيات كثيرة وأخبار عديدة دالّة على خلود أهل الجنّة في الجنّة، وأنّ الجنّة ولذّاتها وخيراتها دائمة بأهلها، وكذا على خلود أهل النار في النّار، وأنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها. ولا خِلاف أيضاً بين المسلمين في الأوّل، وإن وقع الخلاف بينهم في الثّاني.

قال المحقّق الطوسيّ ﷺ في التجريد: «والكافر مخلّد، وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه ولقُبحه عند العقلاء، والسمعيّات متأوّلة، ودوام العقاب مختصّ بالكافر».[1]

وقال الشارح القوشجيّ في شرحه: «اتّفق المسلمون على أنّ عذاب الكفّار المعاندين دائم لاينقطع، والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل إلى المطلوب، ذهب الجاحظ والعنبريّ أنّه معذور، لقوله تعالى: ﴿وما جَعَل عَلَيكم في الدِّين مِن حَرَج﴾[2] ولأنّ تعذيبه مع بذله الجهد والطّاقة من غير تقصير قبيح عقلاً.

وذهب الباقون إلى أنّه غير معذور، وادّعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين. قالوا: كفّارُ عهد النبيّ ﷺ الذين قُتلوا وحُكم بخُلودهم في النار، لم يكونوا عن آخرين

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجيّ / ٤٢٠ ـ ٤٢١ و في لفظه :... وعقاب صاحب...

٢ ـ الحجّ (٢٢) : ٧٨.

معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر مع بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشكّ بعد إفراغ الوُسع، وختم اللّه على قلوبهم ولم يشرح صدورَهم للإسلام، فلم يهتدوا إلى حقيقته.

ولم يُنقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبريّ. وقوله تعالى: ﴿وما جَعَل عليكم في الدِّين من حَرَج﴾ خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين من الدين.

وكذلك أطفال المشركين [عند الأكثرين] لدخلوهم في العمومات. ولما روي من النبيّ ﷺ قال: هم في النّار، حين سألته خديجة رضي اللّه عنها عن حالهم.

وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة: لايعذبون، بل هم خدم أهل الجنّة. روي في الحديث: وإنّ تعذيب من لاجُرم له ظلم.

وأمّا عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع أم لا؟ فذهب أهل السنّة والإماميّة من الشيعة وطائفةٌ من المعتزلة إلى أنّه ينقطع، واختاره المصنّف. واحتجّ عليه: «بأنّ صاحب الكبيرة يستحقّ الثواب بإيمانه، لقوله تعالى: ﴿فمَن يَعْمَلْ مِثقالَ ذَرّةٍ خيراً يَرَه﴾ [1] ولا شك أنّ الإيمان أعظم أعمال الخير. فإن استحقّ العقاب بالمعصية، فإمّا أن يُقدّم الثواب على العقاب، وهو باطل بالاتّفاق، أو بالعكس وهو المطلوب. وبأنّه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنّه إذا عبد اللّه مُكلّفٌ مدّة عمره ثمّ عمل كبيرةً في آخر عمره لاينقطع عذابه وهو قبيح عقلاً.

والسمعيّات التي تمسّك بها المعتزلةُ في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى: ﴿ومَن يَعْصِ اللّهَ ورسولَه فإنّ له نارَ جهنّم خالدين فيها﴾ [2]، ﴿ومَن يقتُل مُؤمناً مُتعمِّداً فجزاؤه جهنّمُ خالداً فيها﴾ [3] ﴿ومَن يَعْصِ اللّهَ ورسولَه ويَتَعَدَّ حُدودَه يُدخِلْه ناراً خالِداً فيها﴾ [4] متأوّلة، إمّا بتخصيص العمومات بالكفّار، أو بحمل الخلود على المكث الطويل.

وأمّا قولهم إنّ الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا دائمَين لما تقدّم، فإن أُريد بدوام

---

١ ـ الزلزلة (٩٩): ٧.

٢ ـ الجنّ (٧٢): ٢٣.

٣ ـ النساء (٤): ٩٣.

٤ ـ النساء (٤): ١٤.

العقاب دوام عقاب الكفّار، فمُسلَّم، وإلّا فممنوع»[1] انتهى كلامه.

في ذكر وجوهٍ من التوهّم على عدم إمكان الخلود

ولسنا نحن في هذا المقام بصدد تحقيق هذا الخلاف، بل بصدد تحقيق أنّ الخلود في شأن مَن حُكم بخلوده في الجنّة أو في النّار، هل هو ممكن أم لا؟ وعلى تقدير الإمكان فالسّبب الموجب له ما هو؟ والحكمة والمصلحة فيه ما هي؟ إذ قد يتوهّم أنّ الخلود أمر غير ممكن بالذّات، لأنّه يستدعي زماناً غيرَ مُتناهٍ، ووجود الزمان الغير المتناهي غير ممكن، حيث إنّ البرهان الذي يُبطل وجود غير المتناهي مطلقاً ـ كبرهان التطبيق ـ يُبطل وجود الزمان الغير المتناهي أيضاً.

وبيان ذلك أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ الحكماء وإن قالوا بأنّ برهان التطبيق إنّما يجري في امتناعِ لاتناهي الأمور الموجودة معاً المترتبة في الوجود لامكان التطبيق فيها، ولا يجري في غير ذلك، فلذا قالوا بجواز لا تناهي الأمور التي توجد معاً لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة، وكذا بجواز لا تناهي الأمور المتعاقبة المترتّبة في الوجود الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكيّة والأزمنة المنتزعة منها، بناء على عدم إمكان جريان برهان التطبيق في هذَين القسمَين بزعمهم، ولذا قالوا بلا تناهي النفوس الناطقة، وكذا بقدم العالم زماناً. إلّا أنّ المتكلّمين مُجمعون على استحالة لا تناهي الأمور المجتمعة في الوجود المترتّبة فيه، وكذا على استحالة لا تناهي القسمَين أيضاً، بناء على إمكان التطبيق فيهما أيضاً ولو على سبيل الإجمال والوجه العقليّ الكلّيّ. فلذا قالوا بامتناع القِدم الزمانيّ.

فعلى مذهبهم ـ وهو الحقّ كما تقرّر في ـ موضعه فكما يبطل وجود الزمان الغير المتناهي في جانب الأزل، كذلك يبطل وجوده في جانب الأبد، فمن أين يمكن الخلود الموقوف على وجود الزمان الغير المتناهي في طرف الأبد؟

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجيّ / ٤٢٠ ـ ٤٢١.

وكذلك قد يتوهم أنّ الخلود في النار لا سبب له، ودوام العقاب والعذاب واستزادتهما إلى ما لا نهاية له لا حكمة فيه ولا مصلحة، فإنّ العذاب والعقاب لا يكون إلّا قسريّاً، والقسر لا يدوم على طبيعة، فإنّ لكلّ موجود غاية لابدّ أن يصل إليها وقتاً ما، مع أنّ الرحمة الإلهيّة وَسِعت كلّ شيء، كما قال جلّ وعلا: ﴿عَذابي أُصيبُ به مَن أشاءُ وَرحمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شيءٍ فسأكتُبها للّذين يَتّقون ويُؤتون الزكاةَ والّذين هُم بآياتِنا يُؤمِنون﴾[١] ومع أنّ الباري جلّ تناؤه كما أنّه لا ينفعه الطاعة ولا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثّواب ولا ينفعه العقاب، ومع أنّ العقاب الدائميّ لا منفعة فيه لأحد ولا خير، بل هو شرّ محض، وهو لا يمكن أن يصدر عن الخير المحض والجواد المطلق والفيّاض على الإطلاق. وهذا التوهّم عند كثير ممّن يدّعون الكشف قد صار قويّاً بحيث كان منشئاً لعُدولهم عن ظاهر الشّرع المبين، النّاطق بخلود أهل النّار في النّار ودوام عذابهم وعقابهم. فقال بعضهم: إنّ الكفّار وإن كانوا خالدين في النّار، إلّا أنّ عذابهم وعقابهم منقطع، كما يُنقل عن بعض المكاشفين[٢] منهم أنّه قال: «يدخل أهل الداريَن فيهما: السعداءُ بفضل اللّه وأهلُ النار بعدل اللّه وينزلون فيهما بالأعمال، ويخلّدون فيهما بالنّيّات. فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدّة العمر في الشّرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جُعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها، بحيث إنّهم لو دخلوا الجنّة تألّموا لعدم موافقة الطّبع الذي جُبلوا عليه، فهم يلتذّون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيّات والعقارب كما يلتذّ أهل الجنّة بالظّلال والنّور ولثم الحسان من الحور، لأنّ طباعهم يقتضي ذلك. ألا ترى الجُعَل على طبيعته يتضرّر بريح الورد ويلتذّ بالمُنتن، والمحرور من الإنسان يتألّم بريح المِسك، فاللذّات تابعة للملائم والآلام لفوته.

ويُنقل عن بعضهم أنّه جعل ذلك العذاب مأخوذاً من العذب، أي العذب من الطّعام والشّراب الذي معناه لغةً كلّ مستساغ.

وقال بعضهم بخروج أهل النّار عن النّار وانقطاع عذابهم جميعاً، كما ينقل عن

---

١ ـ الأعراف (٧): ١٥٦.

٢ ـ هو ابن العربيّ في الفتوحات، وفصوص الحكم.

صاحب الفتوحات المكيّة[١] أنّه نقل عن بعض أهل الكشف، أنّه قال: إنّهم يخرجون إلى الجنّة حتّى لايبقى في النّار أحد من الناس البتّة، وتبقى أبوابها تصطفق، وينبت في قعرها الجرجير، ويخلق اللّه لها أهلاً يملأوها.

وقال بعضهم ما يحتمل القولَين: أي القول الأوّل أو الثاني. كما ينقل عن القيصريّ أنّه قال في شرحه للفصوص: «واعلَم أنّ مَن اكتحلت عينُه بنور الحقّ يعلم أنّ العالَم بأسره عباد اللّه، وليس لهم وجود وصفة وفِعل إلّا باللّه وحَوله وقوّته، وكلّهم محتاجون إلى رحمته وهو الرحمن الرحيم، ومن شأن مَن هو موصوف بهذه الصّفات أن لا يعذّب أحداً عذاباً أبداً، وليس ذلك المقدار من العذاب أيضاً، إلّا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدَّر لهم، كما يُذاب الذهب والفضّة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدّره وينقص عياره، فهو يتضمّن لعين اللطف كما قيل:

وتعذيبكم عذبٌ وسُخطكُم رضىً * وقطعُكُمُ وَصلٌ وجَورُكُم عَدْلُ[٢]، انتهى.

ثمّ إنّك حيث عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أنّ هاهنا توهّمَين ينبغي رفعهما حتّى يتّضح المقصود.

في رفع تلك الوجوه من التوهّم

فنقول: أمّا بيان رفع التوهّم الأوّل منهما، فهو أنّك قد سمعتَ غير مرّة فيما تَلَونا عليك سابقاً، أنّه كما أنّ مكان الآخرة ليس من جنس مكان الدنيا، كذلك زمانها ليس من جنس زمان الدنيا، كما قال اللّه تعالى: ﴿وإنّ يَوماً عِند ربّك كألفِ سنةٍ ممّا تَعُدّون﴾[٣]، وقال: ﴿في يوم كان مِقدارُه خمسينَ ألفَ سَنَةٍ﴾[٤]، فلا امتناع في أن يكون غيرَ مُتناهٍ، إذ ليس يُعلم أنّه يمكن فيه التّطبيق والتضايف والمسامتة والتراحم ونحو ذلك، حتّى يمكن إجراء براهين

---

١ ـ وهو الشيخ محي الدين بن العربيّ في الفتوحات المكيّة ١٧٨/٢ ـ ١٧٩، ط بولاق.

٢ ـ شرح القيصريّ على فصوص الحكم /٢٤٦، ط طهران.

٣ ـ الحجّ (٢٢): ٤٧.

٤ ـ السجدة (٣٢): ٥.

إبطال عدم التناهي فيه كما في زمان الدنيا، سواء قلنا بجريانها في الأمور المترتّبة المتعاقبة غير المجتمعة أيضاً ـ كما هو عند المتكلّمين ـ أو لم نقل به فيها كما هو عند الحكماء. وحيث أخبر المخبر الصادق بالخلود، وهو ممكن عند العقل كما ذكرنا وجب التّصديق به.

وأمّا بيان رفع التوهّم الثاني، فهو وإن سبقت منّا إشارة إليه في الفصول والأبواب المتقدّمة، إلّا أنّا لا نبالي بإعادة الكلام فيه لزيادة التوضيح. فنقول:

اعلَم أوّلاً أنّ سبب خلود أهل الجنّة في الجنّة ودوام ثوابهم فيها، إنّما هو دوام ما هو سبب لذلك، أي دوام ما اكتسبوا في الدّنيا من الاعتقادات الحقّة والمعارف الإلهيّة والعلوم الربّانيّة والإيمان باللّه وملائكته ورُسُله وكُتُبه وباليوم الآخر. وبالجملة: كلّ ما هو كمال للنفس الناطقة بحسب قوّتها النظريّة وكان راسخاً فيها، وكذا دوام ما اكتسبوا في الدّنيا من المَلَكات العادلة والأخلاق الفاضلة والهيئات الجميلة، وبالجملة: كلّ ما هو كمال لها بحسب قوّتها العمليّة وكان مَلَكة راسخة فيها.

وبيان ذلك أنّ تلك العلوم والاعتقادات لمّا كانت كمالات للنّفس بذاتها ومن مقتضى ذاتها وجوهرها، وكانت راسخة فيها، لم تنفكّ عنها، وكانت باقية ببقاء النّفس التي المفروض بقاؤها أبداً. وكذلك تلك المَلَكات وإن كانت بدنيّة وحاصلة للنّفس من جهة تكرّر الأفاعيل البدنيّة، إلّا أنّها أيضاً هيئة مناسبة لجوهر النّفس ملائمة لها غير غريبة عن ذاتها. فإذا كانت ملائمة لها و كانت مع ذلك راسخة فيها، ولم يكن هناك مضادّ لها ولا سبب يُزيلها عن جوهر النّفس كما هو المفروض، كانت هي أيضاً دائمة بدوام النّفس لازمة لها باقية معها.

واذا كانت تلك الاعتقادات والملكات الخالدة موجبة لحصول الثّواب كما دلّ عليه الآيات والأخبار، فحينئذ نقول: لو كان الثّواب عبارة عن تلك العلوم والاعتقادات الحقّة وعن تلك الهيئات والملكات الفاضلة التي تصوّرت بصورة الثواب وتجسّمت بها، كما هو على القول بتجسيم الأعمال والاعتقادات، وهو ظاهر كثير من الآيات والأخبار كما تقدّم

ذِكرها، فلا شكّ أنّه يكون دائماً بدوام تلك العلوم والملكات لأنّها لازمة لها[1] وصورة لها غير منفكّة عنها، ويكون وجه الحكمة في دوامه أيضاً ظاهراً لاسترة به.

ولو كان الثواب عبارة عن أمر مبتدئ من خارج وارد على المحسن روحه وبدنه كما هو ظاهر كثير من الآيات والأخبار الأُخر، فكذلك أيضاً، لأنّه حيث كان الثواب في مقابلة تلك الاعتقادات والملكات التي هي دائمة بدوام النفس باقية ببقائها، وجب في الحكمة المتعالية الإلهيّة أن يكون هو أيضاً دائماً كدوام ما هو بأزائه؛ لأنّ السبب إذا كان دائميّاً وجب أن يكون مسبّبه أيضاً دائميّاً مثله، ولأنّه لو لم يكن كذلك لزم الظلم، تعالى اللّه عن ذلك. وأيضاً أنّ ذلك إيفاء بوعده، وخُلف الوعد عليه تعالى قبيح عقلاً وشرعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا آيات كثيرة، كقوله تعالى:

﴿إنّ اللّهَ اشترى مِن المؤمنين أنفسَهم وأموالَهم بأنّ لهم الجنّةَ يُقاتِلون في سبيلِ اللّه فيَقتُلون ويُقتَلون وعداً عليه حقّاً في التّورىٰة والإنجيلِ والقُرآن ومَن أوفىٰ بعهده من اللّه فاستبشِروا ببَيعِكمُ الّذي بايَعْتُم به وذلك هو الفَوزُ العظيم﴾[2].

وكقوله تعالى: ﴿ومَن يَخرُجْ مِنْ بيتِه مُهاجراً إلى اللّه ورسوله ثمّ يُدرِكْهُ الموتُ فقد وقع أجرُه على اللّهِ وكان اللّه غَفوراً رحيماً﴾[3].

وكقوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ يَهديهم ربُّهم بإيمانِهم تجري من تَحتِهم الأنهارُ في جنّات النّعيم * دعوىٰهم فيها سُبحانَكَ اللّهمّ وتحيّتُهم فيها سلامٌ وآخر دَعوىٰهم أنِ الحمدُ للّهِ ربِّ العالَمين﴾[4].

وكقوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحُسنى وزِيادة ولايَرهَقُ وُجوهَهم قَترٌ ولا ذِلّةٌ أُولٰئك أصحابُ الجَنّة هُم فيها خالدون﴾[5].

---

١ ـ لأنّه لازم، خ ل.

٢ ـ التوبة (٩): ١١١.

٣ ـ النساء (٤): ١٠٠.

٤ ـ يونس (١٠): ٩ ـ ١٠.

٥ ـ يونس (١٠): ٢٦.

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

والحاصل، أنّه لمّا كان إيمان المؤمنين الرّاسخ في قلوبهم دائميّاً وكذا ملكاتهم الفاضلة دائميّة، وجب أن يكون الثّواب الذي هو بإزاء ذلك دائمياً مثله، وأنّهم حيث كان في نيّاتهم الراسخة في قلوبهم، أنّهم لو أُبقوا دائماً لبقوا على الإيمان والعمل الصالح دائماً، كان مقتضى الحكمة المتعالية إيصال الثواب إليهم دائماً.

وحيث علمتَ ذلك، فاعلم أنّ السبب في خلود أهل النار في النار ودوام عذابهم فيها إنّما هو دوام سبب ذلك أيضاً، حيث إنّ ما اكتسبوه في الدّنيا بسوء اختيارهم من جهة قوّتهم النظريّة من الآراء الفاسدة والعقائد الباطلة الراسخة في نفوسهم، المستحكمة في قلوبهم، كالشرك والكفر باللّه وباليوم الآخر وبرُسله وملائكته وكتبه، سواء كانت تلك الاعتقادات الراسخة بمحض العناد والجُحود مع يقينهم بخلافها كما هو في حقّ بعضهم، أو مستندة إلى تقليد آبائهم وأسلافهم وعلمائهم كما في حقّ بعض آخرين منهم، أو مستندة إلى ظنّ أو شبهة كما في بعض منهم. وكذا من جهة قوّتهم العمليّة من المَلَكات الرذيلة والهيئات الرديّة والأخلاق القبيحة الذميمة، مع تفاوت مراتبها فيهم أيضاً، كما أنّها سبب لدخولهم في النار وحصول العقاب لهم على ما دلّت عليه الآيات والأخبار، كذلك هي لخلودها ودوامها سبب لخلودهم في النّار ودوام عذابهم وعقابهم، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضاً، لأنّ دوام السبب يستلزم دوام المسبّب.

أمّا دوام تلك العقائد والآراء الباطلة، فبيانه أنّها لمّا كانت حاصلة للنفس بذاتها ومن داخل جوهرها، كأنّها صورة لها وكانت راسخة فيها، فهي لا تكون زائلة عنها بل تكون باقية ببقائها.

وأمّا دوام تلك المَلَكات والهيئات الرّذيلة، فبيانه أنّها وإن كانت حاصلة للنفس من خارج، أي من جهة تكرّر الأفاعيل البدنيّة، ومن شأنها أن تكون زائلة بزوال مبدئها القريب وهو البدن وأفاعيله، وكذا بمرور الدّهور إذا لم يكن يصل إليها مَدَد من جهة، إلّا أنّها لمّا كانت ملائمة لتلك العقائد التي رسخت في نفوسهم وتدرّنت هي بها مرتبطة بها كمال الارتباط، فلا تكون نفوسهم الخسيسة هذه مستعدّة لزوالها عنها، بل مستعدة

لاستثباتها فيها وقيامها بها وبقائها معها ما دامت تلك النفوس باقية، فلذا تكون دائـمة خالدة كدوام عقائدهم وآرائهم الباطلة.

نعم، لو كانت النّفس مستعدّة لزوالها عنها كنفوس الفسّاق من المؤمنين الذين رسخت في نفوسهم الآراء الحقّة والعقائد الدّينيّة، ومع ذلك اكتسبوا الأخـلاق الذمـيمة وفـعلوا الأفعال القبيحة، حيث إنّها غريبة عن جواهر نفوسهم لعدم مناسبة تلك الملكات بـتلك العقائد وعدم ارتباط بينهما، لربّما أمكن زوالها عنها. بمرّ الدهور، وكذا بالتّصفية بمصقل العذاب والعقاب، فلذا ورد في الشرع الشّريف ما يدلّ على عـدم خـلود الفسّـاق مـن المؤمنين الموحّدين في النار والعذاب، وعلى خروجهم منها ودخولهم في الجنّة، وحكم به معظمُ المسلمين ؛ لأنّه إذا زالت تلك الهيئة التي هي سبب للعذاب، ومـع ذلك كـانت عقائدهم الحقّة التي هي راسخة في نفوسهم ـ وهي سبب للدخول فـي الجـنّة ـ بـاقية، فلايبقى شكّ في أنّهم يكونون بعد الدخول في النّار خارجين عنها إلى الجنّة، لكن على تفاوت مراتبهم وأحوالهم في ذلك، بخلاف ما إذا لم تَزُل تلك الهيئة عن النفس، كما في نفوس الكفّار الذين ليس في نفوسهم استعداد لزوالها عنها، وليس هناك سبب يزيلها عنها، فإنّهم خالدون في النار وفي عذابها من جهتَين: إحداهـما مـن جـهة العـقائد البـاطلة المستحكمة في نفوسهم، والأخرى من جهة تلك المَلَكات والهيئات الراسخة في قلوبهم، وإن كان يختلف أحوالهم في العذاب باختلاف مراتـبهم فـي تـلك العـقائد والمَـلَكات والهيئات والأفعال.

وبالجملة، فحيث كان في نيّاتهم الراسخة في قلوبهم أنّهم لو بقوا إلى غير النهاية لبقوا على الشرك والكفر والعمل غير الصالح إلى غير النهاية، كانوا خالدين في النـار، وكـان عذابهم فيها إلى غير النهاية.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السبب في الخلود.

وأمّا بيان الحكمة فيه، فهو أنّا لو قلنا بأنّ العذاب هو صورة تلك العقائد والهيئات التي تصوّرت بتلك الصور كما هو على القول بتجسيم الأعمال والعقائد، فالحكمة في أصـل العذاب وكذا في خلوده ظاهرة، حيث إنّ العذاب هو لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو نفس

ما اكتسبوه من العقائد والهيئات ورسخت في نفوسهم باقية ببقائها.

وأمّا لو قلنا بورود العذاب عليهم من خارج، كما هو على القول الآخر، فكذلك أيضاً، لأنّ السبب إذا كان دائماً ولم يكن مسبّبه كذلك لخرج السبب عن السببيّة، وهو خلاف مقتضى الحكمة المتعالية.

وأيضاً، لايخفى أنّ اللّه تعالى بعنايته الأزليّة وحكمته الكاملة التامّة وبقضائه الأزليّ قدّر تكليفاً فأمر العباد بالطاعة ونهاهم عن المعصية، لكونها لطفاً واجباً، وكذا وَعَد بالثواب على الطاعة وأوعد بالعقاب على المعصية، لكونهما أيضاً لطفاً واجباً لأنّ فيهما ترغيباً للعباد في الطاعة وتزهيداً لهم عن المعصية.

وكما أنّ الوفاء بالوعد لُطف واجب والإخلال به قبيح، كذلك الوفاء بالوعيد حسن، إذ هو حقّه تعالى بالنسبة إلى العاصين، وفيه إظهار عدله تعالى، وخلاف مقتضى العدل خلاف مقتضى الحكمة المتعالية.

نعم، إنّه حيث كان حقّه تعالى على العاصين، جاز إسقاطه والعفو عنه، لكن بالنسبة إلى مَن كان مستحقاً للعفو والتفضّل، كالمؤمنين الذين يستحقّون بإيمانهم إسقاط العقاب عنهم والتفضّل عليهم، ويستوجبون لذلك بالتوبة أو الشفاعة أو نحو ذلك، لكون العفو حسناً حينئذ.

وأمّا بالنسبة إلى من لايستحق ذلك ولم يستوجبه، فالعفو منه وإسقاطه ليس بحسن بل هو خلاف مقتضى العدل، إذ لو عفا اللّه تعالى عن الكافرين الذين هم غير مستوجبين للعفو والتفضّل، وأسقط العقاب عنهم، إمّا بعدم إدخالهم في النّار أصلاً، أو بإدخالهم فيها مدّة، ثمّ إخراجهم منها بعد ذلك وإدخالهم في الجنّة، لجاز أن يتمنّوا في الآخرة ويقولوا: يا ليتنا كنّا في الدنيا نزيد في المعصية وفي العتوّ والفساد والطغيان والعناد، إذ كان فيه مع قضاء وطرنا في اللذّات والشهوات التي في المعاصي حصول ثواب في الآخرة، ولجاز أن يتمنّى المؤمنون أيضاً ويقولو: يا ليتنا كنّا كافرين في الدّنيا، إذ كان جزاؤهم هذا الجزاء الذي للكافرين، فلِم كنّا نُتعب أنفسنا بترك الشهوات واللذّات التي في المعاصي؟!

وأيضاً يمكن أن يكون الحكمة في خلود الكفّار في النار وفي عدم انقطاع عذابهم

فيها أنّ في ذلك إكمال رحمة اللّه تعالى على المؤمنين وإتمام خلودهم في الراحة، إذ النعمة إنّما يُعرف قدرُها ويُنال كُنهُها، إذا كان هناك ما يقابلها من العذاب والنقمة، وكلّ راحة إنّما تكون راحة كاملة إذا كانت هناك زحمة يُعرف مقدارها بالمقايسة إليها، ولذا يكون من أبواب الجنّة باب مفتوح إلى النار ليلاحظ أهلُ الجنّة ما يكون فيه أهلُ النار، فيشكروا على ما يكونون عليه من الراحة والثواب، كما قال تعالى: ﴿وإذا صُرِفَت أبصارُهم تِلقآء أصحابِ النار قالوا ربّنا لا تجعلنا مع القوم الظّالمين﴾ [١].

وأيضاً يمكن أن يكون الحكمة في ذلك، إخلاد سرور المؤمنين وإدامة فرحهم، حيث إنّ المؤمنين الذين هم أشدّاء على الكفّار رُحَماء بينهم، كما أنّهم يسرّون و يفرحون براحة أنفسهم و نعمة غيرهم من المؤمنين، كذلك يفرحون بعذاب الكافرين الذين هم أعداؤهم وأعداء اللّه تعالى، إذ الإيمان حقّ الإيمان يقتضي ذلك، ولذا كان التولّي بأحبّاء اللّه والتبرّي عن أعدائه كلاهما واجبَين.

وبالجملة، إنّ في ذلك سرورهم مع توبيخ منهم على الكفّار، كما قال تعالى حكاية: ﴿ونادى أصحابُ الجنّة اصحابَ النّار أن قد وَجَدنا ما وَعَدَنا ربُّنا حقّاً فهل وَجَدتُم ما وَعَدَ ربُّكم حقّاً قالوا نَعم فأذّنَ مُؤذّنٌ بينهم أنْ لَعنةُ اللّهِ على الظّالمين﴾ [٢]، وقال تعالى: ﴿ونادى أصحابُ النّار أصحابَ الجنّة أن أفيضوا علينا مِن الماء أو مِمّا رَزَقَكم اللّهُ قالوا إنّ اللّه حَرَّمَهما على الكافِرين﴾ [٣] ولايخفى أنّ إكمال رحمة المؤمنين وإخلاد سرورهم من جملة الحكمة المتعالية، وأيّة حكمة أعظم منها وأعلى؟

وحيث عرفت ذلك، فاعلم: أنّ جميع ما ذُكر في هذا التوهّم الثاني، وجُعل منشأً للذهاب إلى انقطاع عذاب الكفّار في النار، مندفعة.

أمّا ما ذُكر من أنّ القسر لايدوم الخ، فبيان اندفاعه أنّه إذا كان العقاب هو لازم الأعمال والعقائد فلا قسر أصلاً، حتّى يمكن أن يقال إنّه يدوم أو لايدوم؛ وإذا كان العقاب

---

١ ـ الأعراف (٧): ٤٧.

٢ ـ الأعراف (٧): ٤٤.

٣ ـ الأعراف (٧): ٥٠.

أمراً وارداً من خارج، فهو وإن كان قسراً، إلّا أنّا لا نُسلّم تلك الكلّيّة، بل القسر يمكن أن يدوم إذا كان سببه دائماً كما في ما نحن فيه.

نعم، إذا كان سببه منقطعاً يكون هو أيضاً منقطعاً، وليس الحال هنا كذلك.

وأمّا ما ذُكر من أنّ الرحمة الإلهيّة وَسِعت كلّ شيء فهو كذلك، حيث إنّ كلّ موجود من الموجودات، ناطقها وصامتها ومكلّفها وغير مكلّفها تعمّها نعمة الإيجاد، وما يتبعها من إعطاء كلّ شيء خلقه وما يحتاج هو إليه ويليق بحاله وشأنه، وهذا لا ينافي أن يكون عذابه المخصوص كعذاب الآخرة مخصوصاً بجمع كالكفّار، وأن يكون رحمته المخصوصة كرحمة الآخرة مخصوصة بجمع كالمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿عَذابي أُصيب به مَن أشاء ورحمتي وَسِعَت كلَّ شيء فسأكتُبها للذين يتّقون ويُؤتون الزكوةَ والذين هم بآياتنا يُؤمنون﴾[1].

وأمّا ما ذكر، من أنّ الباري جلّ شأنه كما أنّه لا ينفعه الطاعة ولا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثّواب ولا ينفعه العقاب، فهو أيضاً كذلك، إلّا أنّ العقاب والعذاب، وخلودهما هو مقتضى الحكمة المتعالية، كما عرفت.

وأمّا ما ذُكر من: «أنّ العقاب الدّائميّ لا منفعة فيه لأحدٍ ولا خير، بل هو شرّ محض، ويمتنع صدوره عن الخير بالذات». فهو ممنوع.

لأنّا لا نُسلّم كونه شرّاً بل هو خير، حتّى بالنسبة إلى المُعذّبين أيضاً.

كما قيل[2]: إنّه جعل اللّه تعالى النار وقاية لما هو أعظم منها وأشدّ في حق المُبتلى به وهو غضب اللّه تعالى، وأنّه كما أنّ النار في النّشأة الدنيويّة تُتّخذ وقاية لبعض الأمراض الذي لا يُنفى إلّا بالكيّ، كذلك قد تُتّخذ في النّشأة الأُخرويّة وقاية لغضب اللّه تعالى الذي يترتّب على الكفر والشرك وأمثالهما.

وبالجملة، فيمكن أن يكون العذاب الأُخرويّ صلاحاً لحال العاصين وخيراً لهم أيضاً.

---

١ ـ الأعراف (٧): ١٥٦.

٢ ـ القائل هو ابن العربيّ في الفتوحات المكيّة.

وعلى تقدير تسليم كونه شرّاً، فإنّما هو شرّ بالقياس إلى الشّخص المُعذَّب خاصّة لا مطلقاً، إذ قد عرفت أنّ فيه مصلحة لحال المؤمنين وإكمال نعمتهم وإتمام سرورهم، فهو خير. وقد تقرّر في الأصول الحِكميّة أنّ وقوع الشرّ القليل لأجل الخير الكثير سائغ في الحكمة المتعالية.

فإن قلت: ليس الأمر هنا كذلك، بل بالعكس، حيث إنّ المؤمنين قليلون، والكافرين والمشركين والعاصين أكثرون، بل لا نسبة لهم إليهم أصلاً.

قلتُ: على تقدير التّسليم، أنّ المؤمن الواحد يوازي عند اللّه تعالى مائة ألف كافر بل أكثر، فالمؤمنون وإن كانوا أقلّون عدداً، إلّا أنّهم أكثرون قدراً، الأعظمون منزلة بكثير، بحيث لا نسبة لهم إليهم في ذلك أصلاً.

وعلى هذا، فيكون وقوع الشرّ بالنسبة إلى ألف ألف كافر، لأجل وقوع خير بالنسبة إلى مؤمن واحد مثلاً شرّاً قليلاً لأجل خير كثير، فكيف إذا كان المؤمن أكثر من واحد.

وأمّا ما نُقل من قول القائل الأوّل ممّن يدّعي الكشف حيث قال: «إنّ الكفّار وإن كانوا خالدين في النّار، إلّا أنّ عذابهم ينقطع بعد مدّة وينقلب ثواباً وراحة».

فلا يخفى أنّه خِلاف ظاهر الآيات والأخبار النّاطقة بأنّ النّار دارُ الخِزي والهوان والانتقام، القائمة في ذلك في كلّ أزمنة الكون فيها، لا اختصاص له بوقتٍ دون وقت، كما لا اختصاص بقومٍ من العاصين من الكافرين وأمثالهم دون قوم منهم، والدّالة على أنّ الكافرين لا يُخفّف عنهم العذاب وقتاً ما.

كقوله تعالى: ﴿خالِدين فيها لا يُخفّف عنهم العذابُ ولا هم يُنظَرون﴾[1]،

﴿لا يَمُوت فيها ولا يَحيى﴾[2]،

﴿لا يُقضىٰ عليهم فيَموتوا ولا يُخَفَّف عنهم مِن عَذابِها﴾[3].

---

١ ـ البقرة (٢): ١٦٢.

٢ ـ طه (٢٠): ٧٤.

٣ ـ فاطر (٣٥): ٣٦.

﴿ويَأتيه المَوتُ مِن كُلِّ مَكانٍ وما هو بِمَيِّتٍ ومِن ورائه عذابٌ غليظ﴾ [١].

﴿كلَّما خَبَتْ زِدناهم سَعيراً﴾ [٢].

﴿كُلَّما نَضِجَت جُلودُهم بدّلناهم جُلوداً غيرَها ليَذُوقوا العذاب﴾ [٣].

﴿ونادَوا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَينا رَبُّكَ قال إنّكم ماكِثُون﴾ [٤].

﴿لايَذُوقون فيها بَرداً ولا شراباً * إلّا حَمِيماً وغَسّاقاً﴾ [٥].

﴿ربَّنا إنَّكَ مَن تُدخِل النّارَ فقد أخزَيْتَهُ﴾ [٦].

﴿إنّ الخِزيَ اليومَ والسُّوءَ على الكافرين﴾ [٧].

﴿وتَرْهَقُهم ذِلَّةٌ ما لَهم من اللّه مِن عاصِمٍ كأنّما أُغشِيَت وُجوهُهم قِطَعاً مِن اللَّيل مُظلماً أُولئك أصحابُ النّار هم فيها خالدون﴾ [٨].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

نعم، إنّ الشّيخ ابن بابويه من علمائنا في «اعتقاداته» بعد أن قال: «إنّ النّار دار الهوان ودار الانتقام من أهل الكفر والعصيان، ولا يُخلّد فيها إلّا أهل الشّرك والكفر، فأمّا المذنبون من أهل التّوحيد فإنّهم يُخرجون منها بالرّحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم» قال: «وروي أنّه لا يصيب أحداً من أهل التّوحيد ألمٌ في النّار إذا دخلوها، وإنّما يصيبهم الآلام عند الخروج منها، فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم، وما اللّه بظلّام للعبيد» [٩].

---

١ ـ إبراهيم (١٤): ١٧.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٩٧.

٣ ـ النساء (٤): ٥٦.

٤ ـ الزخرف (٤٣): ٧٧.

٥ ـ النبأ (٧٨): ٢٤ ـ ٢٥.

٦ ـ آل عمران (٣): ١٩٢.

٧ ـ النحل (١٦): ٢٧.

٨ ـ يونس (١٠): ٢٧.

٩ ـ الاعتقادات للصدوق / ٩٠.

وهذا الذي رواه فيهم، على تقدير صحّة الرّواية يمكن أن يكون ـ واللّه أعلم ـ مخصوصاً بهم، فليس يجوز قياس حال غيرهم بحالهم.

وأمّا ما نُقل من قول القائل الثاني فمخالفته لظاهر الشّرع المبين أظهر وأكثر، كما لا يخفى.

وبالجملة، فهذان القولان ونظائرهما عدول عن ظاهر الشرع والحقّ المبين، صادر عن جزاف وتخمين، لا ينبغي للمستبصر أن يلتفت إليه، بل حريّ به الاستقامة على الصراط السويّ. ﴿واللّه يهدي مَن يشاءُ إلى صِراطٍ مُستقيم﴾[1]، ﴿ربّنا لاتُزِغْ قُلوبَنا بعد إذ هَدَيتَنا وهَبْ لنا من لَدُنْكَ رحمةً إنّك أنت الوهّاب﴾.[2]

وهذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرّسالة، والحمد للّه على التوفيق للإتمام، والصّلاة على محمّد وآله الأماجد الكرام. وقد اتّفق جفاف القلم من تأليفها وترتيب ما أُودع فيها وترصيفها بيمين مؤلّفها: العبد المذنب الجاني: محمّد نعيم بن محمّد تقيّ المدعوّ بعرفي الطالقانيّ ـ أصلح اللّه شأنهما، وصانهما عمّا شانهما وعفا عنهما وعن جميع المؤمنين ـ ضحوة يوم السّبت الثالث والعشرين من شهر ربيع المولود من سنة مائة وإحدى وخمسين بعد ألف من هجرة خير البريّة، على هاجرها وآله ألف ألف صلاة وسلام وتحيّة.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢١٣.

٢ ـ آل عمران (٣): ٨.

الفهرس

الباب الرابع و فيه مطالب

الباب الخامس، في إثبات المعاد الجسمانيّ الّذي نطق به الشرع

الخاتمة

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN

